





ay

24 23 22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1





الجزء الخامس من

۱۹۱۹ کتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد  
الايبي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة  
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احدهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية  
للمولى حسن چلبى بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل  
كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبدالحكيم السيلالكوفي ودونها حاشية حسن چاي مفصولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انقردت احدى الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

عن أبي بصير عن محمد بن الحسين بن عيسى بن علي بن أحمد

(الطبعة الأولى على نفقة)

الحاج محمد قندي سني المغربي الثوري

سنة ١٣٢٥ - ١٩٠٧ م

مطبعة السعادة بكارمخايطه مصر

« صاحبہا محمد اسماعیل »

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراسد

خمس (المقدمة في تقسيم الصفات) التي هي أهم من الاعراض وقد تؤخذ في تعريفها (الصفة الثبوتية) احتراز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور (عندنا) يعني الاشاعة (تقسم الى) قسمين (نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد) عليها (ككونها جوهرأ أو موجودأ أو ذاتأ) أو شيئأ وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل أمر زائد عليها ومآل العبارتين واحد (ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالنحيز) وهو الحصول في المكان ولا شك أنه صفة زائدة على

(عبد الحكيم)

[قوله التي هي أهم الخ] ولذا لم يقل في تقسيمها وتقسيم الاعراض قد يكون مما يتوقف عليه مباحث الاختصاص كما فيها نحن فيه فلذلك جعله مقدمة لها

[قوله وقد يؤخذ] في تعريفها كما سيجي في قولهم العرض ما كان سفة لغيره تأييد لكون الصفة أهم

[قوله الصفة الثبوتية] أي ما لا يكون السلب معتبرا في مفهومه

(قوله نفسية) أي ملسوبة الى ذات الشيء ونفسه غير زائدة عليه في الخارج

[قوله تدل على الذات] دلالة الأثر على المؤثر لكونها مأخوذة من نفس الذات والمراد بالذات

مقابل المعنى أي ما يكون قائما بنفسه

(قوله دون معنى زائد الخ) أي لا يدل على أمر قائم بالذات زائد عليه في الخارج وان كان مغايرأ له

في المفهوم فلا يتوهم أنه كيف لا يكون دالا على معنى زائد على الذات مع كونها صفة ولهذا ظهر أن

الصفات السلبية لا تكون نفسية لانه يستلزم أن يكون الذات عين السلب في الخارج

[قوله ما لا يحتاج وصف الذات] أي توصيف الذات به الى ملاحظة أمر زائد عليها في الخارج بل

يكون مجرد الذات كافيا في انشأها منه ووصفه بها وبهذا المعنى أيضا لا يجوز أن يكون السلب صفات

نفسية لاحتياجها الى ملاحظة معنى يلاحظ السلب بالنسبة اليه

[قوله تدل على معنى زائد على الذات] أي تدل على أمر غير قائم بذاته زائد على الذات في الخارج

ذات الجوهر (والحدوث) اذ معناه كون وجوده مسبوقاً بالعدم وهو أيضاً معنى زائد على ذات الحادث (وقبول الاعراض) فان كونه قابلاً لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بمباراة أخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل أمر زائد عليها وما ذكرناه من تعريف الصفات النفسية والمعنوية انما هو على رأى نفاة الاحوال منا وهم الاكثرون (وقال بعض) من أصحابنا كالقاضي واتباعه (بناء على الحال) الصفة (النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات) مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرًا وذاتًا وشيئًا ومتعيزًا وحادثًا وقابلًا للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفاؤها مع بقاء ذات الجوهر (والمعنوية تقابلها) فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوها والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن أنكر الاحوال منا أنكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالماً قادراً سوي قيام العلم والقدرة بذاته (وأما عند المعتزلة فأربعة أقسام) أى الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى أقسام أربعة (الاول) الصفة (النفسية فقال الجبائي)

ولا شك أن السلوب لا يدل على قيام معنى بالذات بل على سلبه  
[قوله بناء على الحال] فانه صفة قائمة بوجود فتكون دالة على معنى زائد على الذات فلا يصح كونه صفة نفسية بذلك المعنى مع كون بعض افرادها منها كالجوهرية واللونية والسوادية  
(قوله ما لا يصح توهم الخ) أى لا يكون توهم الارتفاع صحيحاً مطابقتها للواقع ولذا لم يقل ما لا يتوهم فان التوهم يمكن بل واقع لكن خلاف ما في نفس الامر  
(قوله ولا يمكن تصور انتفاؤها الخ) أى تصورها مطابقتها للواقع فلا ينافي ما نقرر من انه يمكن تصور انفكاك اللازم عن الملزوم وان كان المتصور محالاً بخلاف الذاتي فان التصور فيه كالتصور محال  
(قوله الى أقسام أربعة) بتقسيمين الاول الصفة الثبوتية اما أن تكون أخمس صفات النفس وهي الصفة النفسية أولاً فهي اما أن تكون معللة بمعنى زائد على الذات فهي المعللة أولاً ولا تكون معللة كالعلم والقدرة منا والعالمية والقادرية للواجب تعالي فعلى هذا يتحقق الواسطة بين النفسية والمعنوية والثاني الصفة اما أن تكون حاصلة بتأثير التفاعل وهي الحدوث أو تابعة لها من غير تأثير متجدد فيها سواء كانت معللة بمعنى زائد أولاً والصفات النفسية خارجة عن القسمين

[قوله بناء على الحال] وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس كما مر  
(قوله ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات) قد سبق توجيهه في المقصد التاسع من مرصد الوحدة والكنزة فلينظر فيه

وآبائه منهم ( هي أخص وصف النفس ) وهي ( التي بها يقع التماثل ) بين المتماثلين ( والتخالف ) بين المتخالفين كالسوادية والبياضية ( ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس ) في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلاً صفة نفسية للسواد والبياض ( وقال الا كثرون ) من المعتزلة الصفة النفسية ( هي الصفة اللازمة ) للذات ( فجوزوه ) أي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشي واحد متعددة ككون السواد سواداً ولونا وشيئاً وعرضاً ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالماً وقادراً فانه لازم لذاته ( وانفقوا ) وفي نسخة المصنف وأثبتوا ( انها ) أي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود

( قوله وهي التي الخ ) زاد الشارح قدس سره لفظ وهي اشارة الى أن الموصول مع الصلة خبر لقوله هي بيان لحكم الصفة النفسية لزيادة التوضيح وليست صفة تقييدية لخراج شيء فان أخص وصف الشيء لا يكون الا مايكون مأخوذاً من تمام الماهية بخلاف المأخوذ من الجنس فانه أعم منه صدقاً والمأخوذ من الفصل القريب فانه أعم مفهومهما وان كان مساوياً له من حيث الصدق كالناطقية والانسانية ( قوله ولم يجوزوا الخ ) الامتناع أن يكون لشيء واحد ماهيتان ( قوله ولم يجعلوا الخ ) وكذا القابضية والاولى التعرض لها ( قوله الصفة اللازمة ) وعلى هذا لا واسطة بين النفسية والمعنوية

( قوله أخص وصف النفس الخ ) قد بينا فيما سبق ان المراد وصف لا أخص منه لا انها أخص من جميع أوصاف النفس لنحقق الصفة النفسية في المركبات التي فصلها يساوى نوعها لكن التماثل بال نوع فيخرج الفصل بقوله التي بها يقع التماثل وعلى هذا ينبغي ان يجعل وصف النفس أعم من الصفة النفسية حتى لا ينافي قولهم بعدم جواز اجتماع صفتي النفس ثم ان قادية الله تعالى وطليته خارجة عن الاقسام الاربعة على تقسيم الجبائي الا ان بدرجتها في الصفة المعنوية ويقول بتعاليمها بالالوهية كما يقول به ابنه أبو هاشم ثم الاجناس والفصول وكذا لوازم الماهية أيضاً خارجة على تقسيمه من الاربعة ولا يجدي ان مجال مذهبه ان الكل مشترك في الذات والحقيقة والتمايز بالاحوال فقط على ما سيحكي في الالهيات لان الكلام في الحيوان والناطق سواء عدا جنساً وفصلاً أم لا الا ان بدرجتها في المعنوية ويقول بتعالميل الحيوانية والناطقية بالانسانية ويجعل الانسانية صفة نفسية

( قوله يشترك فيها الموجود والمعدوم ) فان قلت العالمية والنفادية ونحوهما من توابع الحياة عندهم فلا يوصف بهما المعدوم مع أنهم عدوها من الاحوال فكيف يصح الحكم بوجود اشتراك المعدوم والموجود في الصفات النفسية قلت هم يجوزون انصاف المعدوم بالصفات المذكورة ولا ينافيه عندهم اياها من توابع الحياة لان المعدوم عندهم منتصف بالحياة ولذا عده أرازي جهالة بينة كما سبق في خاتمة المقصد السادس في ان المعدوم شيء أم لا

(والمعدوم) بمعنى انها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه \* القسم (الثاني) الصفة  
 المعنوية فقال بعضهم) هي (الصفة المعللة) يعني زائدا على ذات الموصوف ككون الواحد  
 منا عالما قادرا (وقيل) الصفة المعنوية هي الصفة (الجائزة) أي غير اللازمة للثبوت  
 لموصوفها \* القسم (الثالث) الصفة (الحاصلة بالفاعل وهي) عندهم (الحدوث وليست)  
 هذه الصفة أعني الحدوث صفة (نفسية اذ لا تثبت حال العدم) مع ان المعدوم الممكن عندهم  
 متصف بكونه نفسيا (ولا) صفة (معنوية لانها لا تملأ بصفة) القسم (الرابع) الصفة  
 (التابعة للحدوث) وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الابد وجوده  
 (ولا تأثير للفاعل فيها) وهي منقسمة الى أقسام (فمنها) ماهي (واجبة) أي يجب حصولها  
 لموصوفها عند حدوثه (كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر) وكالحلول في المحال والتضاد  
 للاعراض وكإيجاب العلة معلولها وقبح القبيح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها  
 عند حدوثها (ومنها) ماهي (ممكنة) أي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي  
 اما (تابعة للارادة ككون الفعل) الصادر من العبد (طاعة أو معصية) وتعظيما أو اهانة فان

(قوله بمعنى انها الخ) لا يعني انها يتصف بها الموجود والمعدوم مطلقا كما يتبادر الى الفهم  
 (قوله منا الخ) بخلاف عالمية الواجب تعالى وقادريته فانها غير معللة بمعنى زائد على الذات عندهم  
 لتفهم الصفات

(قوله مع أن المعدوم الخ) لم يظهر لي فائدة هذه الضميمة مع أن الكلام تام بدونها لانه اذا لم يكن  
 ثابتاً حال العدم لم يكن عندهم صفة نفسية لانها ثابتة حالتي الوجود والعدم  
 (قوله وهي التي لا تحقق الخ) بهذا يمتاز عن الصفة النفسية والحدوث  
 (قوله ولا يتصف الخ) احتراز عن الوجود  
 (قوله ولا تأثير الخ) أي اصابة

(قوله وقيل هي الصفة الجائزة) لا يعني صدق هذا التفسير على القسم الرابع ولو على بعضه الا ان  
 يعتبر قيد آخر يخرج به أو يكتفي بالامتنياز بالحقيقتين  
 (قوله ولا صفة معنوية لانها لا تملأ الخ) هذا التعليل يدل على انه أراد ان الحدوث ليس صفة  
 معنوية بالاتفاق أي على التفسيرين والا فالظاهر انه على التفسير الثاني منهما اذ الظاهر ان المراد بالصفة  
 الجائزة غير اللازمة في حالتي الوجود والعدم والحدوث كذلك  
 (قوله وكالحلول في المحال والتضاد للاعراض) لا يصح الا بالنسبة الى بعض الاعراض لعدم الحلول  
 في الفناء على ما سيأتي الا عند بعض المعتزلة

الفعل قد يوجد غير متصف بشئ من ذلك اذا لم يكن هناك قصد و ارادة و ككون الامر  
 أمرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون أمرا اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل (و)  
 اما (غيرها) أي غير تابعة هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان ما يؤثر  
 فيه العلم لافرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة  
 فقال بعضهم للمؤثر من الارادات ما كان مقدورا مختصرا للمريد دون ما كان منها ضروريا  
 وقال الآخرون لافرق بين الارادتين كالافرق بين العليين (و) بينهم خنزف (في  
 الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوبا) كالفيح فيكون من قبيل الواجبة (أو) هو مما هو  
 يتبع الحدوث مشروطا (بالارادة) فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة

### ﴿ المرصد الاول في ابحاث الكلية ﴾

الشاملة لجميع الاعراض (وفيه مقاصد ٥ الاول في تعريف العرض اما) تعريفه (عندنا فهو وجود  
 قائم بتمتعيز) هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلب اذ ليست موجودة  
 والجواهر اذ هي غير قائمة بتمتعيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو  
 الاختصاص الناعت أو التبعية في التمتعيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة

(قوله و ككون الامر أمرا) أي كون الصيغة الخاصة طلباً للفعل استعلاء  
 (قوله تابعة لحدوث العلم) ولذا لا يتصف علم الباري بشئ من الضرورة والكسب  
 (قوله ما كان مقدورا الخ) و ارادنا مقدورة مختزعة عندهم بناء على انهم فسروا الارادة بميل يتبع  
 اعتقاد النفع بالصفة المرجحة فلا يرد انه لو كانت الارادة مقدورة لزم تسلسل الارادات  
 : (قوله كما ستعرفه) في بحث امتناع قيام العرض بالعرض

(قوله بلا قصد و ارادة) قبل عدم القصد ممنوع فالبتة عدم الشعور به  
 [قوله بشرط كون الفاعل عالما به] والا فيجرد ارادة الفاعل اتقان فعله لا يؤثر فيه  
 [قوله ما كان مقدورا مختزعا للمريد] فان قلت ارادنا ليست مقدورة لنا أصلا والا احتاج حصوله  
 فينا الى ارادة أخرى وهكذا الى ما لا ينتهي قلت هذا انما يلزم اذا فسرت بالصفة الخاصة لاحد طرفي  
 المقدور بالوقوع كما هو مذهب أهل السنة وأما اذا فسرت بليل التابع للاعتقاد بالنفع أو ينفس ذلك  
 الاعتقاد فيجوز ان تكون مقدورة ومختزعة كما سيبيح في بحث الارادة

العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فإنها صفة لغيرها وليست اعراضاً لازماً للعرض من أقسام الوجود ومنقوض أيضاً بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات (واما تعريفه) عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز) وانما اختاروا هذا التعريف (لانه) أى المرض (ثابت في العدم عندهم) منفك عن الوجود الذى هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد المرض قام به (ويرد عليهم الفناء) أى فناء الجوهر (فإنه عرض عندهم) وليس على تقدير وجوده قائماً بالمتحيز الذى هو الجوهر لكونه منافياً للجوهر فلا يندرج في الحد (ولا ينكس) أيضاً (على أصل من أثبت) منهم (عرضاً لافى محل

(قوله وهو منقوض النخ) الا أن يخص كلمة ما بالوجود

(قوله بصفاته الخ) فإنها ليست باعراض بناء على أن العرض قسم الحوادث مع صدق التعريف عليها اذا قيل بالغيرية بين الذات والصفات والاخراجة بقيد الغيرية [قوله ولا يقوم النخ] بناء على قولهم بأن الثابت في العدم ذات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فإنه من خواص الوجود الا عند بعضهم فاتهم قالوا باتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة وقد مر ذلك

[قوله أى فناء الجوهر] فسر فناء الجوهر اذا العرض لا يبقى زمانين عندهم حتى يطرأ الفناء كما سيحىء في المقصد الثالث من المرصد الثانى من موقف الجوهر

(قوله وهو منقوض بالصفات السلبية) وبالإعدام أيضاً فاما ان يحال على المقايسة أو يفسر الصفات السلبية بما يتناول الإعدام

[قوله اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات] وأما اذا لم يقل بذلك فيخرج بقيد الغير وهذا انما يصح اذا خص عدم التغاير بالصفات القديمة كما صرح به البعض والا يخرج جميع الاعراض لأنها ليست غير الذات عند البعض كما سبق تفصيله

(قوله فما لو وجد لقام بالمتحيز) قيل الاولى ان يقال فما اذا وجد ايضاً فاما ان كان الوجود فيخرج الإعدام والسلب ولك ان تمتع كون السلب والإعدام على تقدير وجوده قائمة بالمتحيز لجواز قيامها بنفسها بناء على ان وجودها محال جاز ان يستلزم محالاً آخر ثم لو بدل لفظ لو بإذا لظهر خروجها عن التعريف وشمولها للموجود بالفعل

(قوله ويرد عليهم الفناء الخ) هذا على المشهور من مذهب معتزلة البصرة كما سيذكره الشارح في المقصد السابع وعند بعض المعتزلة الفناء قائم بالغائي

كاتب المذيل) العلاف (للكلام) فإنه قال ان بعض أنواع كلام الله لا في محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين مما لا يلتفت اليه (واما) تعريفه (عند الحكماء) فهاهنا اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع

[ قوله والامتناع الخ ] دفع لما يتوهم من أن خروجها لا يضر لانه لا يطلق العرض عليهما يعني أن عدم الاطلاق تأديبا لا يوجب عدم دخولها فيه

( قوله فهاهنا اذا وجدت الخ ) اعلم انه قسموا الموجود الممكن الى الجوهر والعرض وعرفوا الجوهر بالموجود لا في موضوع ولما ورد عليهم الاشكال بأنه يلزم أن لا تكون الجوهر الحاصلة في الذهن جواهر لكونها موجودة في موضوع مع أن الجوهر جوهر سواء نسب الى الادراك العقلي أو الى الوجود الخارجي قالوا المراد هاهنا اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع أي لا تعني به الشيء المحصل في الخارج الذي ليس في موضوع بل لو وجد لم يكن في موضوع سواء وجد في الخارج أو لا فالتعريف شامل لما ثم انما اعراض أيضا لكونها موجودة بالفعل في موضوع ولا منافاة بين كون الشيء الواحد جوهر أو عرضا بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجدت كذا قال الحق الدواني في حواشيه القديمة في بحث الوجود الذهني وتبعه من الوجود الذهني وتبعه من جاء بعده ونص لعدم اشتراط الوجود بالفعل في الجوهر حتى قال بعضهم ان المركب الخيالي كجبل من ياقوت ويحر من زئبق لاشك في جوهريته انما الشك في وجوده أقول هذا يخالف لتصريحهم بأن المقسم الممكن الموجود اذا لا يمكن ان يراد به مامن شأنه ان يوجد في الخارج لان كل ممكن كذلك فلا فائدة في التقييد ويستلزم بطلان انحصاره في القسمين اذ يصير القسمة هكذا الموجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع أو يكون موجودا في الخارج في موضوع فيخرج مالا يكون بالفعل في موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسود المعلوم والحق ان الوجود بالفعل معتبر فيه كما هو المتبادر من قولهم الموجود لا في موضوع وتفسيرهم بماهية اذا وجدت ليس لاجل ان الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الاشارة الى زيادة الوجود ليخرج الواجب تعالى الى أن المعتبر في الجوهرية

[ قوله ان بعض أنواع كلام الله تعالى ] ذهب أبو المذيل العلاف وأصحابه الى ان بعض كلام الله تعالى في محل وهو قول كن وبعضه لا في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار ( قوله وكبعض البصريين ) منهم أبو المذيل العلاف كما صرح به المصنف في المقصد الرابع وان كان ظاهر السياق ههنا بأياه

( قوله فهاهنا اذا وجدت الخ ) ان أبني على ظاهره يلزم ان لا تكون الجواهر الشخصية جواهر كما اعترض السالمى وان قدر المضاعف أي ذو ماهية يلزم ان لا تكون الجواهر السكلية جواهر الا أن يختار الاول ولا يعتبر السكلية في الماهية بل يراد بها ماهية الشيء هو هو حزيا كان أو كليا أو يختار الثاني ويكتفي في النسبة بذو بالمغايرة الاعتبارية



أى فى عمل مقوم) لماحل فيه (ومعنى وجوده فى كذا وان كان يطلق) أى قولنا وجد كذا فى كذا اما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز (على معان مختلفة) كوجود الجزء فى الكل والكل فى الجزئى وكوجود الجسم فى المكان أو الزمان ومثل كون الشئ فى الصحة أو

كونه بهذه الصفة فى الوجود الخارجى لافى العقل أى انه ماهية اذا قيس الى وجودها الخارجى ولو حظت بالنسبة اليه كانت لافى موضوع ولا شك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة فى الخارج لافى موضوع وان كانت باعتبار قيامها بالذهن فى موضوع فبى جواهر واعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال فى العرض وهذا هو المنصوص فى الشفاء حيث قال اما العلم فان فيه شبهة وذلك ان يقال ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها ومي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضاً فصـور الجواهر كيف تكون اعراضاً فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا تكون فى موضوع البتة ومماهيته محفولة سواء نسبت الى ادراك العقل لها أو نسبت الى الوجود الخارجى فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود فى الاعيان لافى موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان تكون موجودة فى الاعيان لافى موضوع أى ان هذه الماهية معقولة عن أمر وجوده فى الاعيان ان تكون لافى موضوع وأما وجوده فى العقل بهذه الصفة فليس ذلك فى حده من حيث انه جوهر أى ليس حد الجوهر انه فى العقل لافى موضوع بل حده انه سواء كان فى العقل أو لم يكن فان وجوده فى الاعيان ليس فى موضوع ثم قال فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون جوهرأ وتارة عرضاً وقد منعتم هذا فنقول امامتنا ان يكون ماهية شئ يوجد فى الاعيان مرة عرضاً ومرة جوهرأ حتى يكون فى الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضاً أنتهى كلامه وبما حررنا لك ظهر ان الوجود بالفعل معتبر فى الجوهر والعرض وان معنى الموجود فى موضوع وماهية اذا وجدت كانت موضوع واحد لا فرق بينهما الا بالاجال والتفصيل فلا يرد أن لا اختلاف فى اعتبار الوجود بالفعل فى تعريف العرض ولذا يستدلون بعدمية الوحدة وغيرها على عدم دخولها فى العرض فتعريف المصنف ليس بصحيح

(قوله مقوم لماحل فيه) الظاهر مقوم لها ولذا قالوا المراد بموضوع موضوعه لئلا يخرج الاعراض القائمة بالهيولى فانها موجودة فى محل مقوم بما حل فيه ولا يدخل الصورة اذ يصدق عليها انها موجودة فى محل مقوم للاعراض الحالة لكون الهيولى مقومة للاعراض الحالة فيها [قوله ومثل كون الشئ فى الصحة أى كونه فى حال من أحواله]

[قوله أى قولنا وجد كذا فى كذا] اشارة الى أن ضمير يطلق راجع الى مطابق اوجوده فى كذا لا وجوده لئلا يورد سابقاً لان الضمير فى وجوده راجع الى العروض وليست المعاني المختلفة كلها كوجود العرض فى المحل كما لا يخفى

المرض وكونه في السعادة (أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع) بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ إذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى أن إمكان ثبوت شئ في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وإن جاز أن يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة وأشاروا بقولهم إذا وجدت إلى أن الوجود زائد على الماهية في

[قوله لا يتمايزان] أي تحقيقاً أو تقديرًا وتحقيق ذلك أن ملاقة موجود لموجود بالتام لا على سبيل الماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للتأني صفة من الأول كدلالة المواد الجسم يسمى حلولاً والموجود الأول حالاً والثاني محلاً كذا في شرح المقاصد (قوله وقد يتوهم الخ) [رد لما في شرح العقائد للمحقق التفتازاني حيث قال ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أن يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولذا يمنع الانتقال عليه لكنه موافق لما نقله المحقق الدواني في حواشيه عن تعاليقات الشيخ من أن وجود الاعراض في نفسها هو وجوداتها في موضوعاتها

(قوله إذ يصح أن يقال الخ) فالقيام متأخر بالذات عن وجوده في نفسه وفيه أنا لانسلم صحة هذا القول كيف وقد قلنا أن الموضوع شرط لوجود العرض فلو كان الوجود متقدماً على القيام لم يكن الموضوع محتاجاً إليه ولو سلم فليكيف للترتيب بالغاء التغير الاعتباري كما في قولهم رماه فقتله (قوله ولا يخفى أن إمكان الخ) دليل ثان على التغير وحاصله أن إمكان الوجود الرابطة مغاير لإمكان الوجود المحمولي لتحقق الأول في الأديور الاعتبارية القائمة بمحلها كالعلمي والثاني في الذوات القائمة بنفسها فيكون الوجودان أيضاً متغايرين وفيه أن التغير بين الامكانين في العرض ممنوع وثبوته فيما عداه لا يجدي فضلاً إذ المتوهم يقول أن وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع (قوله وإن جاز الخ) يعني أن نفي السكون في الموضوع أهم من أن لا يكون في محل كالنفارقات والهيولي والجسم أو يكون في محل لكن لا يكون مقوماً له كالصورة بالقياس إلى الهيولي (قوله وأشاروا الخ) يعني أن قولهم إذا وجدت الخ إشارة إلى أن الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض كما هو المتبادر إلى الفهم

[قوله إذ يصح أن يقال الخ] هذا لا يفيد التغير الحقيقي الذي هو المطلوب إنما المفيد له هو قوله ولا يخفى الخ فهو دليل مستقل على المطلوب

[قوله وأشاروا بقولهم إذا وجدت الخ] فيه بحث لأن حد الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على الماهية بل زيادة مطلق الوجود والحكماء قائلون بزيادة الوجود المطلق كما سلف في بحث الوجود فلا

الجوهر والمرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري ﴿للقصد الثاني﴾ في أقسامه عند المتكلمين (وهو) أي المرض (أما أن يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات بالحواس) (و) من (غيرها كالعلم والقدرة) والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة (وأما أن لا يختص به وهو الاكوان) المنحصرة

[ قوله لم يصدق الخ ] لان موجوديته بوجوده نفس الماهية وان كان الوجود المطلق زائداً عليها وبهذا اندفع ما قيل ان حد الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على الماهية بل زيادة الوجود المطلق والحكماء قائلون بزيادته فلا يخرج الواجب وقد يقال ان الماهية تدل على الكلية التزاماً بقيد الماهية يخرج الواجب وليس بشيء لانه يخرج الجوهر الجزئية عن الحد ولان الكلية لازمة للماهية بمعنى ما به يجب عن السؤال بما هو الذي هو مصطلح المنطق لا الماهية بمعنى ما به الشيء هو الذي هو مصطلح الفلاسفة وقيل ان قولنا اذا وجدت يشعر بإمكان الوجود فلا يصدق عليه تعالى وفيه ان الاشعار بالامكان العام مسلم وهو متحقق في الواجب والاشعار بالامكان الخاص ممنوع

( قوله كالعلم الخ ) مثال لغيرها بناء على ان الادراك الحسي ليس من العلم ولذا زاد بعضهم قيد بين المعاني في تعريفه كما مر

( قوله وحصرها الخ ) كما حصرها صاحب الصحائف في عشرة الحياة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم كذا نقله بعض الناظرين وبطلانه اظهر من ان يخفى على من له أدنى فطنة ولعمري كيف خفي على ذلك الفاضل

يخرج الواجب تعالى عن التعريف بقوله اذا وجدت اللهم الا أن يقال المتبادر الى الذهن عند إطلاق نسبة الوجود الى شيء هو وجوده الخاص ولو أخرج بقوله ماهية بناء على اعتبار الكلية في الماهية كما أشار اليه في أول الامور العامة واقتضائها زيادة الوجود الخاص لم يكن بعيداً وقد يقال منشأ عدم صدق هذا التعريف على الواجب تعالى ان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا يشعر بإمكان عدم الوجود فلا يصدق عليه والاصل زيادة الوجود لكن في اعتبار مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد

( قوله من الادراكات بالحواس ) لم يجعل قوله كالعلم مثلاً للادراكات على طريق الف والشر لان المشهور استعمال الاحساس في الادراك ولان الانسب حينئذ كالعلوم

( قوله وحصرها في عشرة باطل ) حصرها صاحب الصحائف في الحيوة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم ولا يخفى بطلانه لخروج التعجب والفرح والغم وأمثالها

( قوله المنحصرة في أنواع أربعة ) سيأتي في بحث الاكوان المناقشة في الحصر بالكون الاول وجوابها على التفصيل

في أنواع أربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ( والمحسوسات ) باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة وأخواتها وذهب بمضمهم الى أن الاكوان محسوسة بالضرورة ومن أنكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وآخرون الى أنها غير محسوسة فاننا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها ( واعلم أن أنواع كل واحد من هذه الاقسام ) المتدرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به ( متناهية بحسب الوجود ) يعني أن عدد الانواع العرضية للموجودة متناه ( دل عليه الاستقراء ) وبرهان التطبيق أيضاً ( وهل يمكن أن يوجد منه ) أى من العرض ( أنواع غير متناهية ) بأن يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعروفة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه أو لا يمكن ذلك اختلف فيه ( فن منعه ) وهم أكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة ( نظر الى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان ) قطعاً ( فهو متناه ) لان ما لا يتناهى لا يكون قابلاً لها وللتطبيق أيضاً ( ومن جوزه ) كالجبائى واتباعه والقاضى منافى أكثر أجوبته ( فلأنه ليس عدد أولى من عدد ) فوجب اللاتناهى ( كما مر والحق ) عند المحققين ( هو التوقف ) وعدم الجزم بالمنع أو الجواز ( لضعف المأخذين ووجهه ) أى وجه ضعفهما ( ظاهر ) اما ضيف الثانى فلما

( قوله محسوسة بالضرورة ) أى بالبصر فهي داخلية في المحسوسات وملشاً هذا القول عدم الفرق بين المحسوس بالذات وبين المحسوس بالواسطة

( قوله لما وقع الخلاف ) اذ لا شبهة في وجود المحسوسات وان كابره منكرو الحسيات ( قوله يعنى ان عدد الخ ) افاد بالناية الى ان المستفاد من المتن وان كانت تنهى أنواع كل واحد من هذه الاقسام لا مجموعها لكنه يلزم ذلك بناء على تنهى تلك الاقسام ( قوله قابل للزيادة والنقصان ) بأن يزيد بعد ان كان ناقصاً ذكر النقصان استطراداً انما للمنافي للاتناهى قبوله للزيادة

( قوله لما وقع الخلاف فيها ) أى بين كثيرين والافساجى أن بعضاً من القدماء قال لا وجود للالوان مع انها محسوسة ( قوله بأن يكون في الامكان وجود اعراض الخ ) بمعنى انها لو وجدت انكانت عرضاً لا انها اعراض في مرتبة الامكان الصرف لان الوجود مأخوذ في تعريف العرض عند أهل التحقيق

مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم وأما ضعف الاول فلما عرفت من أن قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضمين الواحد والالف مرات غير متناهية ومن أن برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود ألا ترى أنه لا نزاع في أن الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه **(المقصد الثالث)** في أقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى أنه (أى العرض (منعصر في المقولات) التسع وأن الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشراً (ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه ومعدتهم) في اثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص ووجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء أنهم (قالوا العرض اما أن يقبل لذاته القسمة أم لا والاول) هو (الكَم) وانما قلنا لذاته ليخرج (عن الحد) (الكَم بالعرض كالعلم بمعلومين) فانه قابل

(قوله لا ينافي عدم التناهي) اى الذى كلامنا فيه أى بمعنى ان لا يقف عند حد وان كان متناهيًا لعدم التناهي بالفعل

(قوله فيما ضبطه وجود) اى دخل تحت الوجود جميع أفراده ليتمكن التطبيق بين أحاده في نفس الامر فيلزم الحال كما مر تفصيله

(قوله غير متناهية) أى غير منقطعة بناء على عدم انقطاع نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار

(قوله اما ان يقبل لذاته القسمة) أى يكون معروضاً لها بلا واسطة أمر آخر

[قوله أقسام الكَم بالعرض] وهو محل الكَم بالذات أو الحال فيه أو الحال في محله أو متعلقه

(قوله ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود) فيه بحث لان الظاهر ان مراد المنكر لامكان غير المتناهي من الانواع انه لو أمكن لم يلزم من وجوده محال واللازم باطل لانه على تقدير وجوده يجرى فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتب فيه عند المتكلمين كما سبق وحينئذ يلزم أحد الحالين اما مساواة الناقص الزائد أو تناهي ما فرض غير متناه فلا يرد عليه ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود لان الكلام على تقدير الوجود وأما تجويزهم عدم تناهي الافراد الممكنة لكل نوع فيلبي ان يحمله على تجويز كل درجة لا الى نهاية وامكان كل درجة في أنفسها لا ينافي استحالة الكل لبطالان التسلسل في الانواع فيتأتى التوفيق فتأمل

(قوله ويسهل الاستقراء) قيل وجه تسهيل الاستقراء هو ان المرسل القسم الاخير فقط فالاستقراء يختص به فيستقرأ هل توجد منه متعدد ام لا ولا حاجة الى الاستقراء في الاحكام الباقية لكونها محصلة بالترديد العقلي

للقسمة لكن لاذاته بل لتعلقه بالمعروفين المروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض ( والمراد بالقسمة هنا ) يعنى في حد الكم ( ان يفرض فيه شئ غير شئ فيدخل فيه المتصل والمنفصل ) لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشئ بحيث يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الملحق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معدلها في قبولها اياه ثم ذكر فيه أنه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذى يقتضيه كلامه السابق هو أنه اذا عرف

### ( عبد الحكيم )

( قوله لان كلا منهما الخ ) وكون الاجزاء حاصلة بالفعل لا ينافي فرضها بل هو أعون على الفرض ( قوله يحدث للجسم ) خص الجسم بالذكر اشارة الى أن هذه القسمة تلحق الجسم لذاته لانه لا بد فيه من الحركة وانما تلحق الاعراض بالتبع  
( قوله انه لا يجوز تعريف الكم الخ ) في المباحث المشرقية منهم من اقتصر في تعريف الكم بقبول المساواة والامساواة ومنهم من ضم اليه قبول القسمة وذلك خطأ فان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لامن عوارض الكم المنفصل الا اذا أخذ القبول باشتراك الاسم انتهى والمستفاد منه انه لا يجوز تعريفه بقبول القسمة مطلقاً وأن ملشأ عدم الصحة لفظ القبول وتوجيهه انه ان أريد به الفروض والانصاف وبالقسمة الفرضية اذ الافتراقية انما تعرض المادة فهو مختص بالمتصل دون المنفصل اما لان الفرضية انما تطلق على ما يقابل العقلية كما صرحوا به في تعريف الجزء واما لاعتبار قيد عدم الانقطاع فيها وان أريد به الطريان وبالقسمة الافتراقية لانها الطارئة وكذلك لان الانفصال انما يرد على المتصل فلا يصح التعريف بقبول القسمة الا اذا أخذ القبول بكلا المعنيين بطريق اشتراك الاسم اما باستعمال المشترك في كلا المعنيين أو بإرادة القدر المشترك ويراد بالقسمة الافتراقية حينئذ يشمل التعريف للمتصل والمنفصل لان عروض الافتراقية للمتصل وطريقتها على المتصل فهذا يجمل كلام الامام في الكتباين عندي

( قوله ان الذى يقتضيه كلامه السابق وهو قوله وهذا المعنى لا يلحق المقدار فان لنى لحوقه للمقدار دليل على عدم تناوله بخلاف قوله وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته فانه لم يورده بطريق الحصر ليستفاد منه اختصاصه بالمتصل وما قيل ان قوله بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة يدل على عدم لحوقه بالمنفصل فعلا عن اختصاصه حيث أورده بطريق الحصر فكيف يكون كلامه السابق مقتضياً لاختصاصه

الكم بقبول الانقسام وأريد به الاقتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصاً بالمتفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتب في شرحه حيث قال نافلا عن المباحث الشرقية أحد المعنيين هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك أبداً ولا شك ان هذا القيد يخصه بالمتصل لان الوحدة التي ينقسم اليها المتفصل لا يمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة الماخص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق للمقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمتفصل وما اليه أشار المصنف بقوله ( فلا يرد قول الامام الرازي أنه مختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع ) لخروج المتفصل عنه ( والثاني ) وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته ( اما ان يقتضي النسبة لذاته أي يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير أولاً ) يقتضي النسبة

بالمتفصل لجوابه أن القصر اضافي بالنسبة الى المقدار اذ لو لا ذلك لم يصح كلامه ( قوله نوع اشعار الخ ) لان لحوق المقدار لذاته مع أن جزء المقدار مقدار يدل على عدم انقطاعه لكن لما كان الاشعار محتاجا الى ضم مقدمة قال نوع اشعار اشارة الى خلفائه ( قوله بل هو شامل الخ ) اضرب عما يستفاد من الكلام السابق أي فليس مختصاً بالمتصل ( قوله أي فيكون مفهومه الخ ) يعني ليس المراد بالافتضاء اقتضاء النسبة في الخارج فيدخل فيه مثل العلم حيث يقتضي النسبة الى المعلوم في الخارج مع انه من الكيف ومعنى كونه معقولا بالقياس الى الغير أن لا يقرر معناه في الذهن الا مع ملاحظة الغير أي أمر خارج عنه وعن حامله لانه يتوقف عليه فيخرج الاضافة عنه سواء كان مفهومه النسبة كالاضافة أو معروضا له كالوضع والمالك ( قوله أولاً يقتضي النسبة ) قدر متعلق النسبة بقرينة السابق اذ ليس المراد انه لا يقبل النسبة

( قوله ولا يزال كذلك أبداً ) كأنه حمل المضارع أعني قوله ان يفرض على الاستمرار والتجدد الدائم ثم ان المراد ان يكون هذا المعنى لازما بحسب كل جزء وقسمة فلا يرد النقص بأجزاء العدد الغير المتناهي كعدد النفوس المفارقة عند الفلاسفة مثلاً فانه يقبل القسمة لا الى نهاية لكنه بحسب بعض الاجزاء والتجزئة ولاختصاص الحد بالمتصل وجه آخر وهو ان يحل العرض المذكور في تفسير القسمة على المتبادر وهو المقابل للفعل فيخرج المتفصل حيث لا يمتنع بالفعل البتة ويمكن ان يخرج المتفصل بالقبول أيضاً بان يراد به الامكان المقابل للفعل

( قوله نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل الخ ) وجه الاشعار انه اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عروض المعنى المذكور للمقدار بواسطة الحكم الذي هو أهم لا لذاته وقيل وجهه ان العارض للشيء لا يتخلف عنه

(والثاني) هو (الكيف فرسمه) صرح بلفظ الرسم فبيها على ان الاجناس المالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقى كما سيصرح به (عرض لا يقبل القسمة) لذاته (و) لا يقتضى (النسبة لذاته) وسينكشف لك هذا الرسم فى المرصد الثالث (فلا يرد) على تعريف الكيف (الوحدة لانها عديمة) فلا تندرج فى المرئ الذى هو من أقسام الوجود (والاول) وهو ما يكون مقبومه معقولاً بالقياس الى الغير هو (النسبة وأقسامه سبعة الاول الاين وهو حصول الجسم فى المكان أى فى الحيز الذى يخصه) ويكون مملوئاً به ويسمى هذا أينا حقيقياً وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم بالتسعة الى مكانه الحقيقى (وقد

(قوله لانها عديمة الخ) هذا الجواب مبنى على مذهب المحققين من الحكماء ان الوحدة عديمة وكذا العدد وعده من الكم باعتبار تنزله منزلة الموجود لكون مبدأ انزاعه موجوداً كما قالوا بوجود الحركة بمعنى القطع والزمان بمعنى الامتداد لوجود مبدئهما واما القائلون بوجودهما فيزيدون فى تعريفه قيد الاقسمة كما سيجي

[قوله هو النسبة] أى يقال له النسبة اصطلاحاً وان لم يكن بعض أقسامه نفس النسبة لشدة

اقتضائه إياها

(قوله وعرفوه أيضاً الخ) أى قالوا ان الاين هي الهيئة المترتبة على الحصول فى الحيز لكن فى ثبوت

امر وراء الحصول ترد

ما دام الذات وقد تقرر عندهم ان بعض المقدار مقدار البتة فلا يزال المقدار معروضاً للهيئة المذكورة ولا يخفى ان الاول أحسن

[قوله لانها عديمة] فيه بحث لان الكلام على مذهب الحكماء والوحدة موجودة عندهم قطعاً والا لما وجد الكم المنفصل أعنى العدد الذى ليس له جزء سوى الوحدات واعلم ان شارح المقاصد ذكر فى مباحث الكم ان الفلاسفة لا يحملون العدد من الموجودات العيلية بل من الاعتبارات الذهنية وان خلاف المتكلمين اياهم راجع الى فهم الوجود الذهبى وبهذا يتوهم اندفاع البحث لكن استدلالهم على وجود العدد يدل على ادعائهم الوجود الخارجى كما سيتضح لك عما سيجي على ان كلامه يدل على جعلهم العدد الذى هو مجموع الوحدات من الاعراض وانهم اعتبروا فيها الوجود الخارجى فالجمع بين هذه الأقوال وبين الحكم بعدمية الوحدة هو الذى تسكب فيه العبرات وسيجي لهذا الكلام تنمة ان شاء الله تعالى (قوله وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم الخ) قال الامام فى المباحث المشرقية زعم بعضهم ان

الاين ليس عبارة عن حصول الجسم فى مكانه بل عن هيئة ثم بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان تلك الهيئة اما ان تكون أمراً نسبياً وأما ان لا تكون فان لم تكن أمراً نسبياً وقد بينا فى حصر عدد المقولات ان الاعراض التى لا تكون نسبية فهى اما كيات أو كيفيات فيلزم ان يكون الاين اما كياً أو



يقال (الايـن (لكونه) وحصوله (في) ما ليس حقيقيا من أمكنته (مثل الدار أو البلد) أو الأقاليم أو المعمورة أو غير المعمورة أو غير ذلك (مجازا) أي قولا مجازيا فإن كل واحد منها يقع في جواب اين هو (الثاني متى وهو الحصول) أو الهيئة التابعة للحصول (في الزمان أو طرفه) وهو الآن (كالحروف الآتية) الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء وينقسم المتى كالايـن الى حقيقي كالיום للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض أجزائها فإنه يجوز أن يجاب بها للسؤال متى الا ان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي (الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء) أي للجسم (بسبب نسبة أجزائه بعضها الى بعض) بالتقرب والبعد والمحاذاة وغيرها (و) بسبب نسبة أجزائه (الى الامور الخارجية) عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة لنسبتين معا (فالأقاليم والاستقلاء وضمان) متغايران (لاختلاف

(قوله أو الهيئة التابعة) على اختلاف بينهم

(قوله الحاصلة دفعة) وهي التي لا يمكن تمديدها أصلا فانها لا توجد الا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظة بيت وفرط وولد أو في أوله كما في لفظة تراب وطرب ودور أو في وسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت في أوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كذا ذكر الشارح قدس سره في مباحث الحرف فلا اشكال في تركيب الالفاظ مع انها زمانية عن الحروف الآتية على ما وهم

[ قوله يجوز ان يشترك فيه كثيرون ] بناء على ان ظرفية الزمان لشيء ليس الا بمقارنته اياه

(قوله بسبب نسبة أجزائه) سواء كانت الاجزاء بالعلم أو بالقوة

(قوله واذا جعل الوضع الخ) اتفقوا على ان الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين وليس مركبا منهما اذ النسبة فيما بين الاجزاء او فيما بينها وبين الامور الخارجية ليس الا القرب والبعد والمحاذاة والمجاورة والغاس وليس اقيام والقعود نفس تلك النسب ولا مركبا من الهيئتين الحاصلتين من نينك النسبتين اذ لادليل على وجودها في اقيام مثلا فضلا عن تركبها منهما فهو هيئة وحدانية معلولة لها فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام واعلم انه عرف الامام الوضع في المباحث المشرقية بانه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض نسبة تخالف الاجزاء لاجلها بالمقياس الى الجهات كالموازاة والانحراف ولا تخالف بين

كيفية وهو باطل وأما ان كان أمرا نسبياً فتلك النسبة ليست الى شيء آخر بل هي النسبة الى المكان بالحصول فيه وذلك هو المطلوب وأيضا النسبة الى المكان بالحصول فيه أمر معلوم في ادعي أمرا آخر فلا بد ان يفيد تصويره ثم يقيم الحجة على ثبوته

نسبة الاجزاء) فيهما (الى الخارج) ولم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم أن يكون القيام بينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجز أن يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجوداً وجملاً فكيف يتصوران حصة من الجنس قارنت فصلاً ثم فارقته الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع (الرابع الملك) ويسمى الجدة أيضاً (وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا) القيد الاخير أعني انتقال المحيط بانتقال المحاط (يمتاز) الملك (عن المكان) أي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن (سواء كان) ذلك المحيط أمراً (طبيعياً) خلقياً (كالاهاب) للهرة مثلاً (أولاً) يكون طبيعياً (و) سواء كان (محيطاً بالكل كالثوب) الشامل لجميع البدن

التعريفين وان كان ظاهر هذا التعريف مشعراً بانه معلول للنسبة الاجزاء فيما بينها لانه قيد فيه النسبة بكونها موجبة لتخالفها بالقياس الى الجهات وذلك لا يحصل الا بعد اعتبار القسمة الى الامور الخارجية أيضاً الا انه في التعريف المشهور جعل معلولاً لمجموع النسبتين وفيما ذكره الامام معلولاً للنسبة المقيدة

(قوله ويسمى الجدة) بمعنى الغناء

[ قوله وهو هيئة تعرض الخ ] في المباحث الشرقية انه عبارة عن نسبة الجسم الى حاصره وأولبعضه وينتقل بانتقاله فجعله نفس النسبة والحق انه تسامع والمراد انه أمر نسبي حاصل للجسم بسبب أمر حاصر لان نسبة المحصورة ونسبة الحاصرية مستويتان فجعل احدهما مقولة دون الاخرى تحكم والوجدان أيضاً شاهد بان التعميم مثلاً حالة حاصلة بسبب الاحاطة المخصوصة لا نفس احاطة العمامة

( قوله بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه ) وأما كون الاجزاء التختانية في القيام فوق الاجزاء الفوقانية فيه في الانتكاس فراجع الى اعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية لان فوقيتها عبارة عن قربها من المحيط

( قوله ويسمى الجدة ) الجدة في اللغة الغناء فيناسب الملك

( قوله لا ينتقل بانتقال المتمكن ) قيل المراد انه لا ينتقل بانتقاله كلياً كيلاً ينتقض بالزق المنفوخ فان سطحه الباطن مكان الهواء الداخل فيه وينتقل بانتقاله كما اذا سكن تحت الماء ثم خلى وسيأتي الكلام على مثله في بحث المكان

(أو) محيطا (بالبعض كالخاتم) والعمامة والخف والقميص وغيرها (الخامس الاضافة وهي النعبة المتكررة أي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة) أخرى معقولة أيضا بالقياس الى الاولى (كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها) أي البنوة أيضا (نسبة) تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة أخص من مطلق النسبة (فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل) للمتمكن باعتبار الحصول فيه (هيئة هي الابن واذا نسبناه الى) المتمكن باعتبار (كونه ذا مكان كان) الحاصل (مضافا) لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى هي كون الشيء ذا مكان أي متمكنا فيه فالمكانية والممكنية من معقولة الاضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة (وبهذا) الذي صورناه لك (يمكنك الفرق بين النسبة) التي ليست من المضاف (و) بين (المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه) الكلام (وحاصله ما قلنا\* السادس أن يفعل وهو التأثير كالسخن ما دام يسخن) فان له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل (فهو) يعني أن يفعل (اذن غير ما هو مبدأ للسخونة) أي المسخن (لانه يبقى بعد التسخين) الذي لا بقاء لمقولة أن يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرًا (السابع أن يفعل وهو التأثير كالمتسخن

[ قوله فالاضافة الخ ] خص الاضافة بالذكر مع ان جميع المقولات كذلك خلفاء الحكم فيها

[ قوله الي ذات الممكن ] اي مع قطع النظر عن وصف الممكن

[ قوله يعني ان يفعل الخ ] المطابق لسياق الكلام ان يفسر الضمير بالتسخين المستفاد من التمثيل الا

انه لما كان الحكم بكون التسخين مقابرا للتسخين بدسيا لا يليق ان يذكر في العلوم فضلا عن ان يفرع على كون مقولة الفعل متجددا فسر بان يفعل وهو وان كان نفس التسخين الا ان الحكم يختلف باختلاف العنوان

(قوله أي السخن) اشارة الى ان المراد بالمبدأ الفاعل لا ما يتوقف عليه السخونة لكونها موقوفة

على ان يفعل

(قوله لابقاء لمقولة ان يفعل بعده) وهو الحصة المتحققة في ضمن التسخين

(قوله كالسخن ما دام يسخن) قد تقرر في موضعه ان المثل به لا يجب ان يكون مدخول الكاف

بل يكفي ان يستفاد مما في حيزها فلا مساححة في تمثيل مقولة ان يفعل بقوله كالسخن ما دام يسخن ولا في تمثيل مقولة ان يفعل بقوله كالسخن

ما دام يتسخن) فان له حينئذ حالة غير قارة هي التأثير للتسخن الذي هو من مقولة أن يفعل (فهو) يعني أن يفعل (اذن غير السخونة لبقائها بعده) أى بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة أن يفعل بعده بل السخونة أمر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب (وغير استعداده لها) أى غير استعداد المتسخن للسخونة (ثبوته قبله) أى قبل التسخن الذي هو من مقولة أن يفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف أيضاً ولما كانت هاتان المقولتان أمرين متجددين غير قارين اختير لهما أن يفعل وأن يفعل دون الفعل والانفعال (فيل الوحدة والنقطة خارجية عنها) أى عن المقولات التسع (فبطل الحصر فقالوا لا نسلم أنهما عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج (وان سلمنا) أنهما عرضان موجودان (فنحن لم نحصر الاعراض) بأسرها (فيها) أى في التسع على معنى أن كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا أن هناك عرضاً خارجاً عنها (بل) حصراً فيها (المقولات وهى الاجناس العالية) على معنى أن كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع (فلا تردان) أى الوحدة والنقطة علينا (الا اذا أثبتنا أن كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحت اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى يثبت أنهما جنسان عالين للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها (ولم يثبت شئ منها) أى من هذه الامور الثلاثة لجواز أن يكون قولهما على ما تحتهما

[قوله فهو] أى ان يفعل حال هذه العبارة كحال السابقة

[قوله وكذلك الاحتراق القار في الثوب] أى الثابت في الثوب فانه باق بعد الاحتراق المتجدد الذي

هو من مقولة ان يفعل

(قوله ان يفعل وان يفعل) الدالان على التجدد

(قوله دون الفعل والانفعال) فانهما قد يستعملان بمعنى الاثر الحاصل بالتأثير والتأثر

[قوله اذ لا وجود لهما] كما ذهب اليه البعض وان كان مخالفاً لقول جمهور الحكماء ولذا قالوا سلمنا

[قوله اذ لا وجود لهما في الخارج] قد أشرنا آنفاً الى ان الوحدة موجودة عند الحكماء والمشهور

من مذهب الحكماء ان النقطة أيضاً موجودة فلا وجه لهذا الجواب المنهى لان الكلام على مذهب الحكماء

(قوله ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت أنهما جنسان عالين) فان قلت يحتمل ان لا يندرج فيما

ذكر ولكن يندرج تحت مقولة أخرى فلا يثبت بمجرد ما ذكر كونهما جنسين عالين قلت في الكلام

على تقدير عدم اندراجهما تحت مقولة سوى التسع فلذا سكنت عنه وتعرض لما يقبل المنع

فولا عرضيا وأن يكون ما تحتهما أشخاصا متفقة الحقيقة أو أنواعا حقيقية لا أجناسا وأن يندرجا في مقولة الكيف كإد كرفى المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور أمر خارج عن حامله ولا يقتضى تسمية ولا نسبة في أجزاء الحامل وأما إدراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لان الكم هو الذى يقبل التسمية لذاته بخلافهما (واعلم) أن دعوى انحصار المقولات العرضية فى الامور التسعة يشتمل على مقامين أحدهما أن هذه التسعة أجناس عالية والثانى أنه ليس للاغراض جنس عال سواها وليس شئ من هذين المقامين يقيضى وذلك (أنه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز أن يكون ما تحته أمورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها) فيكون حينئذ عرضا عاما لا جنسا (ولا كونها) أى ولم يثبت أيضا كون هذه التسعة على تقدير

(قوله قولاً عرضياً) فلا يكونان ذاتين فضلا عن الجنسية

(قوله اشخاصاً متفقة الحقيقة) فيكونان نوعين حقيقيين

(قوله لا أجناساً) فلا يكونان عاليين

[قوله وان يندرجا في مقولة الكيف] بناء على عدم قيد اللاقسمة فيه وأما عدم إدراجهما فى شئ من أقسامه أعنى الكيفيات المحسوسة والنفسانية والخصصة والاستعدادية فعلى تقدير تمامه انما يبطل ذلك الانحصار لادخولها فى الكيف

[قوله واما إدراجهما فى الخ] فى الشفاء بعضها يحل المبدأ وإذا المبدأ مقولة واحدة ونقول أن الوحدة من جهة الكم وان الواحد فى العدد والعدد وكذا النقطة فى الخط والخط فى الحلقى فى هذا أن ينظر فان كان رسم الكمية رسماً يقال على الوحدة والنقطة وكان القول مع ذلك ذاتياً وجزئياً لكل واحد منهما فالكمية جنس لهما كانا مبدئين أو لم يكونا وان كان لا يقال أو يقال قولاً غير ذاتي فليست الكمية جنساً لهما

[قوله وهو عارض لها] لم يقل وهو مشترك لفظي لبعده

(قوله وان يندرجا في مقولة الكيف) اعتبار قيد لا قسمة فى تعريف الكيف كما هو المشهور وتقسيم الكيف الى أربعة أنواع باقى إدراجهما فيه الا بعد التخصيص المستبشع

(قوله على تصور أمر خارج عن حامله) انتبادر من قولهم لا يتوقف تصوره على تصور أمر خارج أنه لا يتوقف على تصور أمر خارج عن نفس هذا العرض لكن لما توقف تصور الوحدة على تصور موضوعها وكان المقصود إدراجها فى تعريف الكيف اعتبر بعضهم الخروج عن حامله يعنى الموضوع واعلم ان ليس المراد من الخروج عن الحامل ان لا يكون نفسه ولا جزءاً منه كما يتبادر بلى وان لا يكون

جنسيتها (أجناسا عالية لجواز أن يكون ما تحته أنواعا حقيقية فيكون) كل واحد منها حينئذ (جنسا مفرداً) لا عالياً (أو) أن (يكون اثنان منها أو أكثر داخل تحت بنفس) آخر (فيكون) ذلك الداخل تحت الجنس الآخر (جنسا متوسطاً) ان كان ما تحته أجناسا (أو) جنسا (سافلاً) ان كان ما تحته أنواعا حقيقية فظهر أنه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصد أحد منهم لاثباته أصلاً (ولا الحصر) أى ولم يثبت أيضاً الحصر الذى هو المقام الثانى (لجواز مقولة أخرى) أى جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة (وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته أنه) أى العرض (ينقسم) انقساماً دائراً بين النفي والاثبات (الى كم وكيف ونسبة كما مر) من أن العرض اما أن يقتضى لذاته القسمة أولاً والثانى اما أن يقتضى لذاته النسبة أولاً فهذه أقسام ثلاثة لا يخرج للعرض عنها (وغيرها الجوهر) فانحصر أقسام الموجود الممكن فى أربعة وعلى هذا (فالنسبة اما للاجزاء) أى لأجزاء موضوعها بعضها الى بعض (وهو الوضع أولاً) تكون النسبة بين أجزاء موضوعها بل

[قوله لائاليا] اشارة الى أن المقصود من كونه مفرداً لئى كونه عالياً فلا يرد جواز أن لا يكون فوقه جنساً فلا يكون مفرداً

[قوله أو يكون اثنان الخ] دخول واحد منها تحت جنس يوجب كونه جنساً متوسطاً أو سافلاً الا انه تعرض لدخول اثنين أو أكثر بناء على ما ذهب اليه بعض المتعلقين من انه لا بد للجنس من كونه مقولاً على كثيرين بالفعل ونفوا انحصاره فى نوع واحد كما فى شرح المطالع [قوله لا يخرج للعرض عنها] لكونها دائرة بين النفي والاثبات والتعاريف الحاصلة من القسمة مساوية للاقسام كما لا يخفى

[قوله وغيرها الجوهر] هذه المقدمة مستدركة فى بيان حصر العرض فى تسعة وان ما ذكره الشيخ فى الشفاء لبيان حصر الموجود فى مقولات عشر

[قوله أى لاجزاء موضوعها الخ] هذا هو المطابق لما فى الشفاء وان كان عبارة المتن يحتمل نسبة

حالا فيه أيضاً صرح به فى المباحث المشرقية أيضاً حيث قال المعتبر فى الكيف ان لا يلزم من تصور تصور شئ خارج عن عمله ما يلزم من تصور تصور محله أو تصور ما يوجد فى محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لان الوحدة لا يلزم من تصورها الا تصور عملها أو تصور حال من أحوال عملها وكذا القول فى النقطة انتهى كلامه

(قوله فيكون جنساً مفرداً) هذا على تقدير ان لا يكون فوقه جنس وقد يقال المراد ههنا من كونها عالية ان لا جنس فوقها فجواز ان يكون بعضها أجناساً مفردة (قوله أى لاجزاء موضوعها) عبارة المتن تحتل نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية أيضاً لكن

لجميعه الى أمر خارج عنه (وهي) أي هذه النسبة (أما الى كم فإن كان) ذلك الكم (قارا)  
لجواز اجتماع أجزائه معا (فإن انتقل) ذلك الكم القار (به) أي بانتقال موضوع النسبة  
(فهو الملك والا فهو الاين وإن كان) ذلك الكم (غير قار فهو متى وأما الى النسبة فالمضاف)  
لان النسبة حينئذ متكررة (وأما الى كيف ولا تعقل) النسبة الى الكيف (الا بأن يكون  
منه غيره وهو أن يفعل أو) يكون (هو من غيره وهو أن يفعل وأما الى الجوهر وهو  
لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض) من عوارضه (ولا يخرج) ذلك العارض (مما ذكرنا)  
من الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة لأقسام برأسه  
فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها (والاعتراض)  
على ما ذكر في هذا المحصر (أنا لا نسلم أن النسبة الى الكم) القار (تكون بالاحاطة) فقط

الاجزاء فيها بينهما والى الامور الخارجة

(قوله لان النسبة حينئذ متكررة) فيه أن اعتبار النسبة الى نسبة أخرى لا يقتضي اعتبار النسبة  
الثانية بالقياس الى الاولى حتي تتكرر النسبة ولا يرد هذا على عبارة الشيخ فانه قال وأما الذي يوجب  
نسبة فاما أن يوجب نسبة تجعل الماهية معقولة بالقياس الى المنسوب اليه ويكون هناك انعكاس متشابه في  
معنى النسبة وهذا هو الاضافة

(قوله بأن يكون منه غيره) أي يكون غير الكيف حاصل من الكيف كالحرارة والبرودة المؤثرتين  
فيما يجاور الماء والنار

[ قوله وهو ] أي الكون المذكور

( قوله ويكون هو من غيره ) أي يكون الكيف حاصل من غيره كالبرودة والحرارة الحاصلتين  
فيما يجاور محلهما

(قوله لا يقبل النسبة لذاته) فان الجواهر لانفسها لا يستحق أن يجعل لها أو اليها نسبة بل إنما يستحق  
لامور ولاحوال فيها كذا في الشفاء

(قوله يكون بالاحاطة فقط) ولو سلم فالنسبة بالاحاطة غير منحصرة فيهما لان الشكل هيئة احاطة  
كم مقدار بمقدار وليس شيئا منهما

مذهب أبي على اعتبار النسبة الواحدة في الوضع فلذا فسر عبارة المتن بما ذكر  
( قوله وإن كان غير قار فهو متى ) فان قلت قد سبق ان النسبة في متى قد يكون الى طرف الزمان  
أعني الآن كما في الحروف الآتية وقد خرجت عن تقسيم الشيخ فما توجيهه قلت النسبة الى طرف الزمان  
نسبة الى زمان بواسطة

(حتى تنحصر في الابن والملك) بل قد تكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر (كالماسة) بين سطحي جسمين (والمطابقة) التي هي الاتحاد في الاطراف (وأيضاً فاعتبرت في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء وإلى الخارج) كما مر (فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الاقسام) اذ يجوز حينئذ أن يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلاً فيكون فماً خارجاً عن الاقسام المذكورة (وأيضاً فبق) من الاقسام الممكنة (النسبة الى العدد) الذي هو الكم المنفصل (ولابرهان على انتفاءه) أي انتفاء هذا القسم (وأيضاً فالنسبة الى الزمان) الذي هو كم متصل غير قار (لايتين أن تكرر متى) اذ لا يجب أن

(قوله فاعتبرت) على صيغة المجهول بقرينة قوله كما مر يعني أن القوم اعتبروا في الوضع النسبتين معا والمقصود بيان الحصر في الاقسام التسعة التي قررهما القوم لالتقسيم ابتداء وبيان الحصر في أقسامه فلا يرد أن الشيخ لم يعتبر النسبة الى الامور الخارجية في الوضع واعتبار غيره لا يصير حجة عليه فلا يلزم تكثير الاقسام واعلم أن الشيخ نقل أولاً وجه الحصر من القدماء فقل العرض اما أن يكون مستترا في موضوعه وارد عليه بسبب غيره من خارج ولا محتاجاً الى النسبة الى ذلك الخارج وهو أقسام ثلاثة كمية وكيفية ووضع الخ ثم قال في وجه الحصر الذي أحده ان كل عرض لا يخلو اما أن يحوج تصويره الى تصور شيء خارج عن الموضوع أو لا يحوج والذي لا يحوج الى ذلك على ذلك ثلاثة أقسام اما أن يكون لم يحوج الى ذلك فقد يحوج الى وقوع نسبة في أشياء هي فيه ليست خارجة عنه واما أن لا يحوج الى ذلك بالنسبة والذي لا يحوج الى ذلك فهذه الخارجية تجعل الموضوع منقسماً بوجه ما حتى يكون له أجزاء لبعضها عند بعض حال متغايرة في النسبة وذلك هو مقولة الوضع اذ هو نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض وان كل واحد منها أين هو من الكل الخ ولا يخفى أنه ليس على شيء من هذين الوجهين اعتبار النسبة الى الامور الخارجية في الوضع ولعل اعتبارها كما أراد المتأخرون لئلا يكون القيام عين الانعكاس لكن اللازم من عدم اعتبارها هو اتحادها في الجنس لافي النوع فيجوز أن يختلف بالفصول المقومة وما ذكره الشارح قدس سره سابقاً من أن الجنس والفصل متحدان وجوداً وجعلاً فكيف يتصور أن حصّة من الجنس قارنت لفصل آخر فارقته الى فصل آخر انما يرد لو قيل ان النسبة الى الامور الخارجية فصل والنسبة بين الاجزاء جنس بل نقول ان الجزء الذي المأخوذ من النسبة الى الامور الخارجية فصل للجزء الذي المأخوذ من النسبة بين الامور الداخلة كالحويان المأخوذ من البدن والناطق المأخوذ من الصورة النوعية فبعد مفارقتها لا تبقى تلك الحصّة من الجنس بل تنعدم وانما تبقى النسبة في الاجزاء التي هي مبدأ حصّة أخرى من الوضع ويقارنها النسبة الى الامور الخارجية التي هي مبدأ لفصل آخر

[قوله وأيضاً فاعتبرت في الوضع الخ] أي على المذهب المختار الذي أثبت بالدليل فيما سبق وان ذهب أبو علي الى خلافه كما أشير اليه الآن



تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى ( فان للحركة ) التي كان الزمان مقدارها ( والجسم ) الذي هو محل تلك الحركة ( نسبة الى الزمان وليس ) انتساب شيء منهما الى الزمان ( لحصوله فيه ) وأيضاً لانسلم ان النسبة الى الكيف لاتعقل الابانه من غيره أو منه غيره وما للدليل عليه ) بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز أن تكون النسبة اليه على وجه آخر لم تكن منحصرة في ان يفعل وان يفعل على ان انحصارها بين المقولتين في النسبة الى الكيف منثور فيه ( وأيضاً فالنسبة الى ) ذات ( الجوهر معقولة كالحصول فيه ) أعني حلول الاعراض في ذات الجهر ( وكون الحيز حيزاً له وهو غير حصوله في الحيز ) لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزاً له نسبة للحيز اليه ( وبالجملة فليس ) انتفاء ما أبديناه من الاتسام ( ضرورياً وأنتم مطالبون بالحجة ) عليه ( ولو قيل استقر أنا الوجود فإوجدنا ) شيئاً هو جنس عال للموجودات الممكنة ( غير ذلك ) الذي ذكره ( كان هذا التقسيم ضائعاً ووجب الرجوع أثر ذي أثير ) أي قبل كل شيء ( الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات )

[ قوله هاتين ] أى الفعل والانفعال

( قوله وبالجملة الخ ) في الشفاء بعد بيان وجه الحصر الذي مر فهذا ضرب من التقريب يتكلف لأضمن محنة ومجاريته لامتحان القانون الا انه أقرب ماحضر في هذا الوقت ويمكن أن يرام فيه وجوه أخرى ويتكلف ولو رأيت في ذلك فائدة أو حجة حقيقية لا وجبت ان أقسم قسمة غير هذه يكون أقرب من هذا ويمكن التقريب والاقترب اذا لم يبالغا الحق نفسه فهما بعيدان هذا كلامه ولا يخفى انه صريح ان ليس المقصود الا مجرد الضبط عن الانتشار مع الاعتراف بعدم ضمان صحته فالاعتراض على ما قاله خارج عن الانصاف

[ قوله أثر ذي أثير ] في القاموس فعله أثر أو أثر ذي أثير أو ذي أثر أي قبل كل شيء وفي الأساس أي أولاً

( قوله منظور فيه ) لم يجوز ان يحصل بالنسبة الى مقولة أخرى كذا نقل عن الشارح وأما ما قيل من أن مبدأ التأثير قد يكون جوهر أو كاسلف فحينئذ يكون النسبة الى الجوهر قائماً يتم اذا ثبت ان المبدأ ذات الجوهر لا بواسطة كيفية

( قوله أثر ذي أثير أي قبل كل شيء ) أثر اسم فاعل مضاف الى مفعوله والاثير ههنا بمعنى المصدر أي أثر أو فعلاً اذا أثر أي متأوراً مختاراً أو محتملاً ان يكون الاثير بمعنى المفعول ويكون من باب اضافة المسمى الى اسمه أي فعلاً صاحب اسم الاثير وبهذا تبين ان قول الشارح قبل كل شيء حاصل المعنى بالنظر الى المقام اذ الفعل المختار ههنا هو الرجوع الى الاستقراء قبل ادعاء الحصر العقلي والاحتجاج عليه

الطولية ( وان أراد ) ابن سينا بما ذكره ( الاشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه ) أي فيما ذكره ( تقريباً الى الضبط ) الجامع للمنتشر ( وتبعيداً عن الخط ) الناشئ من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد الاظناً ضعيفاً ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات أربعا الجوهر والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبمضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قاراً فهو الحركة وان كان قاراً فاما ان لا يعقل الامع الغير فهو النسبة والاضافة أو يعقل بدون الغير وحينئذ اما ان يقتضى لذاته القسمة فهو الحكم أولاً فهو الكيف وقد صرحوا بأن المقولات أجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية أو عدمية كالوجود والشئية والامكان والعمي والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها أجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشئ ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها

( قوله ان لم يكن قاراً ) أي لذاته فيخرج الزمان لان عدم قاريتيه بواسطة كونه مقداراً له والفعل والانفعال اما داخلان على ما صرح به البعض أو عدم قاريتيهما لمقارنة الزمان المقارن للحركة ( قوله لا يتحصل به ماهية نوعية ) ليكون التركيب من الشئ ومن العرض القائم به اعتبارياً لتمييز كل منهما في الوجود

( قوله لا يفيد الاظناً ضعيفاً ) الاستقراء الناقص انما يفيد الظن قبل الفوز بقسم آخر وأما اذا وجد قسم آخر كما فيها نحن فيه فلا يفيد أصلاً اللهم الا ان يقام الحجة على انتفاء ما من الاقسام ويمكن ان يكون مراده سوى الاستقراء الذي لا يفيد بحسب نوعه الاظناً ضعيفاً وهو الاستقراء الناقص فجعله الموصول مع الصلة صفة للاستقراء قائم مقام الناقص فتأمل

( قوله والنسبة الشاملة للسبعة الباقية ) فالنسبة على هذا جنس للسبعة وأما على تقدير انحصار المقولات في التسع فهي عرض عام للمقولات السبع ( قوله ان لم يكن قاراً فهو الحركة ) فالزمان على تقدير وجوده وكذا ان يفعل وان ينفع داخل في الحركة على هذا المذهب ولا يكون الزمان من أقسام الحكم فلا يصح عن اختار هذا التقسيم ان يقدم الحكم الى القار وغيره

( قوله فالحق انها من مقولة ان ينفع ) كما يظهر من قولنا حركت الشئ فتحرك وقد يقال الحركة

من مقولة أن ينفعل وذهب بمضمم الى أن مقولتي الفعل والانفعال اعتبارتان فلا تدرج الحركة فيهما **المقصد الرابع** في إثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان (الاعم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلاً عنده ليست عرضاً بل جوهرًا) (والقائلون به) أي بوجود العرض (اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه الا شريطة) قليلة لا يبالي بشأنهم (كأبي الهذيل) العلاف ومن تبعه من البصريين (فانه جوز ارادة عرضية تحدث لافي محل وجعل الباري تعالى مریداً بها) أي بتلك الارادة (والضرورة كافية لنا في) هذين (المقامين) فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بمحو اسنا ولا نشك في أنها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون الباري مریداً بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة **المقصد الخامس** في أن العرض لا ينتقل من محل الى محل (على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته) فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور في المتحيز) وذلك لان الانتقال هو حصول الشيء في

(قوله من مقولة أن ينفعل) ان فسر بالخروج من القوة الى الفعل تدريجاً وان فسر بكمال أول لما هو بالقوة من جهة ماهو بالقوة فمن مقولة الكيف (قوله فلا تدرج الحركة فيها) لكونها محدوسة (قوله في إثبات العرض) أي في بيان ثبوته وتحقيقه وانه لا يجوز قيامه بنفسه الا انه تركه بقرينة قوله والضرورة كافية لنا في المقامين اختصاراً وفيه اشارة الى أن الحكم الضروري يجوز جعله من المقاصد اذا كان فيه خلاف رد للمخالفين وأخذاً لضيق القاصرين (قوله ارادة عرضية) لا يقال انه لا يقول بعرضيتها لانا نقول قد مر ان امتناع القول بالعرضية لا يجدي نفعاً بعد القول بكونها صفة حادثه فان حقيقة العرض هي الصفة الحادثة وفيه انه يشترط في العرضية القيام أيضاً ولا قيام ههنا فالصفة الحادثة عنده أعم من العرض فتدبر (قوله مع استواء نسبتها اليه والى غيره) هذا ممنوع عنده فانها صفة له تعالى عنده ولذا يوجب الحكم له دون غيره

ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج فهي من مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فهي من مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فهي من مقولة الفعل وان فسرت بالكون في آئين في مكانين أو البكون الاول في الحيز الثاني فهي من مقولة الآين (قوله لان الانتقال انما يتصور في المتحيز) أي بالذات والمراد بالحصول المذكور في تفسير الانتقال

حينئذ بعد ان كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز والمرض ليس بمتحيز ( وفيه نظر فان ذلك ) الانتقال المفسر بما ذكر ( هو انتقال الجوهر ) من مكان الى آخر ( واما انتقال المرض ) الذي كلامنا فيه ( فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر ) وليس هذا مما لا يتصور في المرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما في المحل الاول أو الثاني وكلاهما باطل لان كونه في المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه متأخر عن الانتقال اليه واما في محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لانا نقول جاز أن يكون انتقال المرض دفعا لا تدريجيا فيكون أن مفارقه عن محله هو أن مقارنته لمحل آخر ( واما عند

( قوله وأما انتقال المرض الذي الخ ) أى الانتقال المحال على العرض  
( قوله وأما في محل آخر الخ ] يعنى في حال الانتقال في محل سوى المحل السابق عليه والمحل المتأخر عنه وقع الانتقال فيه

( قوله ويعود الكلام الخ ) بأن يقال حال الانتقال الى هذا المحل اما في المحل الاول وهو سابق أو في هذا المحل وهو متأخر عنه ولا يمكن ان يقال انه في محل آخر سوى هذا المحل فانه يلزم وجود محال غير متناهية حال الانتقال من محل الى محل

( قوله جاز ان يكون الخ ) يعنى يجوز ان يكون الكون في المحل الاول في آن والكون في المحل الثاني في آن فان فيكون ان مفارقه من المحل هو ان مقارنته مع المحل الثاني فيصبح الانتقال على العرض من غير لزوم وجوده بدون المحل وهكذا الحال في انتقال الجسم من مكان الى آخر على طريقة المتكلمين فان الحركة عندهم ليس الا كون ثان في مكان ثان وأما طريقة الحكماء فسيجيء بيانه من انها أمر متصل واحد غير قار الذات منطبقة على المسافة التي هي قابلة لانقسامات غير متناهية بين كل حدين يفرض منهما مسافة فلا يلزم وجود الجسم من غير حين الانتقال من حيز الى حيز عندهم أيضاً

هو الحصول بالذات أيضاً فلا يرد انه لم لا يكفي التحيز التبعي  
( قوله لانا نقول جاز ان يكون انتقال المرض دفعا ) وكذلك انتقال الجوهر عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يلاقيه بتحقيق الحركة ولذا قالوا ان الخروج عن الحيز الاول عين الدخول في الثاني كما سيحقق في مباحث الاكوان وأما عند الفلاسفة فانتقل الجوهر تدريجياً وهو حال الانتقال في المسافة كما ستطلع على مذهبهم وما يرد عليهم ان شاء الله تعالى

الحكماء فلان تشخصه ) أي تشخص المرض المميز ( ليس لذاته ) وماهيته ولا للوازمها ( والا لمحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والادار ) لان حلوله في المرض يتوقف على تشخصه ( ولا لتفصيل ) لا يكون حاله ولا محله ( لان نسبته الى الكل سواء ) فكونه

[ قوله وماهية ] أشار بالعطف الى أن ليس المراد بالذات الماهية الشخصية وذلك ظاهر [ قوله ولا للوازمها ] اما عطف على ماهية فيكون إشارة الى أن المراد بقوله لذاته أعم من أن يكون بلا واسطة أو عطف على لذاته قدره تعميما للمقصود والقرينة عموم الدليل [ قوله لان حلوله في المرض الخ ] ادلا معنى للحلول في الماهية والمفروض ان تشخص المرض بالحال ان حيث حلوله فيه اذ لو ! يعتبر حيثية الحلول كان تشخصه بأمر منفصل عنه فيتوقف تشخص المرض على حلول الحال وحلوله على تشخصه فيلزم الدور فاندفع ما قيل يجوز ان يكون تشخص كل من الحال والمرض بذات الآخر لا بتشخصه فلا دور بقي الكلام انهم قالوا ان تشخص كل من الهولي والصورة بالآخر من غير لزوم الدور فما الفرق في الصورتين والجواب ان تشخص الهولي بالصورة معناه ان الهولي لاستعدادها الصورة المعنية اما لذاتها كما في هيوليات الافلاك أو بسبب صورة سابقة كما في هيوليات العناصر علة قابلة للصورة المشخصة بمعنى انها لا تقبل لغير تلك المعنية والفاعل في الظاهر الاعراض المكتشفة بها حين حلولها في تلك الهولي من الشكل والوضع والابن وفي الحقيقة المبدأ الفياض لها بافاضة تلك الاعراض عليها والصورة المعنية لا من حيث انها هذه المعنية شريكة علة تشخص الهولي بمعنى ان المبدأ الفياض بافاضة الصورة المعنية جعلها متشخصة فذات الهولي بواسطة استعدادها الخاص صارت علة لتشخص الحال والصورة المعنية صارت علة لتشخص الهولي وفيما نحن فيه لا يجوز ان يكون للمرض استعداد ذاتي به يقتضي الحال المميز المتقضى تشخصه لانه حينئذ يلزم انحصاره في شخص ولا ان يكون توارد استعدادات متعاقبة لا الى بداية لان ذلك مختص بالهولي فيكون له محل له مدخل في تشخصه

( قوله ليس بذاته ) أي ليس ذاته مقتضية لتشخصه اقتضاء تاما كما أشار اليه في المقصد الثاني عشر من المرسد الثامن

( قوله ولا لما يحل فيه والادار ) فيه بحث اذ قد سبق في بحث التبعين ان تشخص الهولي محله عند الفلاسفة بالصورة الحالية فيه ومن هنا يظهر جواز تشخص المرض بما حل فيه والا فلا بد من الفرق والفرق بان الهولي ليست بمقومة للصورة بخلاف محل العرض مما لا يجدي

( قوله لان حلوله في المرض يتوقف على تشخصه ) قد يجاب بما أشرنا اليه في بحث التبعين من أن حلول شيء في المرض وان توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص الهولي بالصورة الحالية فيها كما مر وفيه ما أشرنا اليه هناك من أنه اذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته كان هذا بالحقيقة تجويز استناده الى المنفصل فتأمل

علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح (فهو) أي تشخصه (لحله) فالحاصل في المحل الثاني هوية أخرى) أي تشخص آخر غير التشخص الذي كان حاصلًا في المحل الأول لأنه لما كان لحله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقتها عنه باقيا تشخصه بل يجب اشتقاؤه حينئذ فلا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي عدم بل شخصا آخر من نوعه (والانتقال) من محل إلى آخر (لا يتصور الامع بقاء الهوية) المنتقلة من أحدهما إلى الآخر واذا لبقاء للهوية ههنا فلا انتقال أصلا) وفيه نظر لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم) حينئذ (انحصار النوع في الشخص) انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لأنه ان أريد بهويته الخاصة

( قوله لحله ) اما بنفسه أو بما حل فيه فيكون للمحل مدخل فيه فلا يرد ان ههنا احتمالا آخر وهو ان يكون تشخصه بما حل في محله كذا قيل وفيه انه حينئذ يجوز الانتقال عليه لان المحل لا يدخل له في العملية الا باعتبار الحلول لما هو علة لتشخص العرض فيه وفي شرح المقاصد في رد الاحتمال المذكور انا نقل الكلام الى تشخص ذلك الامر ويرجع الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل وأورد عليه انه يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب أمور غير متناهية يكون كل سابق معدا لتشخص ومثله جائز عند الحكماء والجواب ان الكلام في العلة الفاعلية للتشخص فيجب اجتماعها ( قوله لانه لما كان لحله مدخل الخ ) قيل يجوز ان يكون مدخلية المحل في تشخصه من حيث انه محل ما لا محل معين فيجوز مفارقتها وفيه ان المحل المطلق كيف يوجب تشخص العرض وان أريد به المحل المعين أي معين كان يلزم توارد العامل على سبيل البدل على معلول واحد شخصي أعني تشخص العرض ( قوله وفيه بحث الخ ) حاصله ان الهوية تطلق على معان ثلاثة لا يصح ان يكون شيء منها علة للتشخص

( قوله فهو أي تشخصه لحله ) يعني اذا لم يكن الاقتضاء التام للامور المذكور فلهذه دخل في تشخصه البتة وبهم المطلوب فعلى هذا لا يرد ان يقال لم لا يجوز ان يكون تشخص العرض لامر حال في محله اذ على هذا التقدير يصدق أيضا ان للمحل دخلا في التشخص ولو بالواسطة وبهم المطلوب وأما ما ذكره شارح المقاصد في رد الاحتمال المذكور من انا نقل الكلام الى تشخص ذلك الامر ونرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور أو التسلسل فيرد عليه انه لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب أمور غير متناهية ويكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثله جائز عند الحكماء هذا وقد يعترض على أصل الاستدلال بأنه لم لا يجوز ان يحتاج العرض في تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى محل معين وحينئذ يجوز مفارقتها عنه كما في المادة بالنسبة الى الصورة فان تعينها انما يحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ولذلك جاز مفارقتها من الصورة والجواب ما يشير اليه الشارح في تعريفات الهولوى من أن الواحد بالشخص لا بد ان تكون علمته واحدة بالشخص فلا يعقل ان يكون علة العرض المشخص محلا مطلقا واحتياج الهولوى الى الصورة في البقاء لافى التشخص بل الامر بالعكس نعم يشكك حينئذ ما ذكره في بحث التعيين كما أشرنا هناك

تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وان أريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان أريد وجوده المعيني فان أخذ مطلقاً لم يكن علة لتشخص معين وان أخذ معيناً فكذلك لان أمين الوجودات في افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دارنم يرد على الدليل انا لانسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز أن يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصاً اذا كان المنفصل فاعلاً مختاراً فان له أن يختار ما يشاء ويوجه عليه أيضاً انه لا يطرده في عرض ينحصر نوعه في شخصه (وربما يقال) في إثبات امتناع الانتقال (المرض يحتاج الى المحل) بالضرورة (فاما ان يحتاج المرض للمعين الى محل معين فلا يفارقه) لان خصوصية ذلك المرض للمعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه لذاتها (أو) الى محل (غير معين ولا وجود له) في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه (فيلزم) حينئذ (ان لا يوجد المرض) في الخارج لانتهاء المحل الذي يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعاً فتعين الاول واستنع الانتقال وهو المطلوب (وفيه نظر اذ قد يحتاج) المرض للمعين (الى محل بلا شرط التعين) أي الى محل مطلق غير مقيد بالتعين (وانه أعم من المعين) الذي قيد بالتعين (فيوجد) ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين في كل معين من المعينات (لا) الى محل مقيد (بشرط عدم التعين) حتى يتمتع بوجوده في الخارج فيلزم أن لا يوجد

[ قوله لم يكن علة لتشخص معين ] اذ المبهم لا يجوز ان يكون علة فاعلية للمعين

[ قوله وان أخذ معيناً فكذلك الخ ] أي ان أخذ الوجود الخارجى للمعين فلا يجوز ان يكون ذلك الوجود موجوداً في الخارج والا لزم ان يكون تشخص المرض بما حل فيه وقد أبطلناه فيكون أمراً اعتبارياً فتعينه انما يكون بتعين المرض الذى قام به فلو كان علة لتعينه لزم الدور

(قوله ونجى الخ) هذا الاتجاه انما يجبه لو وجد عرض منحصر نوعه في شخصه

[ قوله المرض يحتاج الى المحل ] والا لم يكن عرضاً وربما يجاب بأنه يجوز ان يحتاج الى محل معين

لا من حيث انه هذا المعين فيجوز الانتقال عليه وفيه انه يلزم التوارد على سبيل البدل

[ قوله اذ قد يحتاج ) أي يجوز ان يحتاج لانه اللازم من الدليل المذكور ولانه مانع يكفيه الجواز

(قوله اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين) قيل لا يجوز ان يكون المنفصل علة

لتشخص المرض لانه يكون المرض حينئذ مكتفياً في تشخصه ووجوده بغير الموضوع والمكتفى فيها بغير المحل لا يقتصر الى المحل فيكون مستغنياً عنه وهو باطل

(قوله لا يطرده في عرض ينحصر نوعه في شخصه) اذ يجوز ان يكون تشخصه لذاته وماهيته أو لوازمها

المرض فيه وإنما قلنا أنه يحتاج الى المحل المطلق عن التعيين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعيين (اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعيين) في المحل الذي يحتاج اليه المرض المعين (اعتبار عدم التعيين فيه كما قد علمته) من أن الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به أهم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها (وأيضاً فهو) أي ما ذكرتم من الدليل (وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز) فيقال الجسم يحتاج في كونه متعيناً الى الحيز بالضرورة فاما أن يحتاج الى حيز معين أو غير معين والثاني باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم أن لا يوجد الجسم المتعين فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا (فان قيل هذا) الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على المرض (انكار للحس فان رائحة التفاح ننقل منه الى ما يجاوره والحرارة ننقل من النار الى ما يماسها) كما يشهد به الحس (فالجواب أن الحاصل في المحل الثاني) وهو المجاور أو المماس (شخص آخر) من الرائحة أو الحرارة مماثل للاول الحاصل في التفاح أو النار (يحدثه الفاعل المختار) عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة أو المماسية (أو يفيض) ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني (من العقل الفعال) عند الحكماء بطريق الوجوب (لاستعداد يحصل له من المجاورة) أو المماسية ﴿المقصد السادس﴾ لا يجوز قيام المرض عند أكثر العقلاء خلافاً للفلاسفة (لنا) في عدم الجواز (وجوه) والمذكور في الكتاب وجهان (الاول أن قيام الصفة) بالموصوف (معناه تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف وهذا) أي كون الشيء متبوعاً لتحيز غيره به (لا يتصور الا في المتحيز) بالذات لان المتحيز بتبعية

(قوله لاستعداد يحصل الخ) أي المجاورة والمماسية شرط لحصول الاستعداد لانه معد حتى يرد انه لو كان معداً لانتفع اجتماعه مع حصول الرائحة وليس كذلك (قوله تحيز الصفة تبعاً الخ) يعني أن التحيز التبعي أن يكون هناك تحيز واحد قائم بالذات وينسب الى المتحيز بالتبع باعتبار ان له نوع علاقة بالمتحيز بالذات كالوصف بحال المتعلق لان هناك تحيزاً واحداً بالشخص يقوم بهما ولان هناك تحيزين أحدهما بسبب الآخر فافهم فانه زل فيه أقدام

(قوله فيقال الجسم يحتاج في كونه متعيناً) أي في تحيزه المطلق لا تحيزه الخاص والا فلا محذور اذ اللازم حينئذ انشاء التحيز الخاص بالانتقال



غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث أولى من كونه تابعا له (والمرض ليس بمتحيز) بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر (فلا يقوم به غيره \* الوجه الثاني المرض المقوم به) لا يجوز أن يقوم بنفسه و (ان قام بمرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل) الاعراض المقوم بها الى غير النهاية (والا لجميع تلك الاعراض) المتسلسلة حاصلة (لا في محل وقد عرفت بطلانه) لامتناع قيام المرض واحداً كان أو متعدداً بنفسه بل لا بداه من محل يقوم به (وان انتهت) الاعراض المقوم بها (الى الجوهر فالكل قائم به) لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائماً بمرض والمقدر خلافه (وهما) أى هذان الوجهان (ضعيفان أما الاول فلأننا لا نسلم أن القيام هو التحيز تبعا) لما ذكرتم (بل هو الاختصاص الناعت وهو أن يختص شئاً باخر اختصاصا يصير به ذلك الشئ نعتا للآخر والاخر ممنوعا به فيسمي الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص

(قوله والمرض ليس بمتحيز بالذات) مقدمة ثانية للدليل تقريره المتبوع في التحيز متحيزا بالذات والمرض ليس بمتحيز بالذات فالمتبوع في التحيز ليس بمرض فما قيل ان هذه المقدمة مستدركة وهم (قوله حاصلة لافي محل) اذ لو حصلت في محل لم تكن متسلسلة الى غير النهاية [قوله وان انتهت] عطف على ما يستفاد من قوله وتسلسل كأنه قيل فان لم ينته يلزم التسلسل وهو باطل وان انتهت الخ

[قوله بل هو الاختصاص الناعت] سند للنعمة المذكور كأنه قيل لم لا يجوز أن يكون القيام هو الاختصاص الناعت والمراد بالاختصاص الارتباط ونسبة النعت اليه مجازي لكونه سببا له كما يفصح عنه عبارة الشرح

(قوله لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه) هذا التعديل يدل على ان مدار الاستدلال الثاني أيضاً كون القيام بمعنى التبعية في التحيز وحينئذ فالجواب عن الاستدلال الاول يمنع كون معنى القيام هو التبعية في التحيز جواب عن الاستدلال الثاني أيضاً لكن لما كان مدارية ما ذكر للاستدلال الثاني غير مذكور في تقرير المصنف صريحاً بخلاف مداريته للاول جعل المنع المذكور جوابا عن الاول فقط وأما الجواب عن الاستدلال الثاني فهو لا يتوقف على منع هذا المدار بل يكون جوابا وان سلم ان معنى القيام هو التبعية في التحيز كما لا يخفى

(قوله بل هو الاختصاص الناعت) قال الامام في المباحث المشرقية فان قالوا وما حقيقة ذلك الاختصاص فقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الا بذكر هذا اللازم وليس اذا لم يعرف حقيقة الشئ بمقوماته وجب اني ذلك الشئ فان أكثر الاشياء انما تعرف باللوازم

بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز (وبحقيقته) أي يحقق أن معنى التقيام هذا دون ذلك (أمران  
الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس ) التحيز متحيزاً ( تبعاً لتحيزه والا كان انشئ )  
الذي هو التحيز ( مشروطاً بنفسه ) ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد أن يقوم  
التحيز أولاً بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط  
قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه ( أو تسلسل ) ان قلنا بتعدد التحيز  
القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطاً بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية  
له \* الامر ( الثاني أو صاف الباري تعالى قائم به كما سنبينه من غير شائبة تحيز ) في ذاته  
وصفاته ( واما ) الوجه ( الثاني ) فلانه لا ينبغي ان يقوم عرض بعرض ثانٍ ( وذلك ) العرض  
الثاني ( بأخر مترتبة الى أن ينتهي الى الجوهر ) فيكون بعضها تابعاً لذلك الجوهر في تحيزه  
ابتداءً والبعض الآخر تابعاً للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائماً بالجوهر  
وتابعاً له في تحيزه ابتداءً بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول بأن التابع لا يكون متبوعاً

[ قوله وتحقيقه ] أثبت لتكوين معنى التقيام الاختصاص الثابت فهو معارضة لكون التقيام عبارة عن  
التحيز فقد صرح المحققون بصحة المعارضة في التعريفات ثم اللازم من الأمرين أن يكون معنى التقيام  
التحيز وأما أن معناه الاختصاص فلا بد من ضم مقدمة وهي أنه لا ثالث فاذا بطل أحدهما تبين الآخر  
[ قوله ان التحيز صفة الخ ] أي عرض قائم بالجوهر لان الآين من الموجودات العينية باتفاق الحكماء  
والمتكلمين فما قيل أنه أمر اعتباري فلا يلزم أن يكون قيامه عبارة عن التبعية في الحيز ثم الجواب بأنه  
لا فرق بين قيام العرض والاعتباري وهم

[ قوله وهكذا الى ما لا نهاية له ] فيكون للجسم في حيز واحد أو غير متناهية والضرورة تكذيبه  
وبرهان التطبيق يبطله

( قوله الامر الثاني الخ ) يعني أنه لا فرق بين قيام صفة العلم مثلاً بذاته وبين قيامه بذات الحادث  
وليس فيه شائبة التحيز أصلاً وتحقيقاً ولا تقديراً فلا بد أن قيام العرض معناه التحيز لا مطلق التقيام حتى  
يرد النقض بقيام صفاته تعالى بذاته

( قوله فلأنه لا ينبغي الخ ) يعني أن قولك فالكل قائم به ان أردت به قيام الكل به ابتداءً فاللازمة  
ممنوعة لان الانتهاء الى الجوهر لا يستلزم ذلك وان أردت به قيام الكل به ولو بالواسطة فاللازمة مسلمة  
لكن بطلان التالي ممنوع لانه المتنازع فيه

( قوله والقول الخ ) جواب سؤال مقدر لا يخفى تقريره

( قوله والقول بان التابع الخ ) هذا القول وان ذكر في الاستدلال الاول وأجاب عنه المصنف بمنع

لا آخر اذ ليس هذا أولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون أحدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا وحالا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا (وهو) أى ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخر الى الجوهر (محل النزاع) فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون التماثلة والمتضادة (احتج الفلاسفة)

[قوله لجاز قيام العلم الخ] اذ لافرق بين عرض وعرض في جواز قيام أحدهما بالعرض دون الآخر فلا يرد أن الملازمة تنوع لان الخصم لم يدع جواز قيام كل عرض بكل عرض [قوله قيام بعض الاعراض الخ] لان المراد انه هل يجوز قيام العرض بالعرض اذا لم يوجد مانع آخر والتماثل والتضاد مانع لانه يلزم اجتماع المثليين والمتضادين

مداره الا أن الشارح ذكره ههنا اشارة الى اندفاعه على تقدير تسليم ذلك المدار أيضاً والى أنه لا يرد على جواب الوجه الثاني المبني على ذلك التسليم

(قوله لجاز قيام العلم بالعلم الخ) فان قلت لا يلزم من جواز القيام القيام بالفعل حتى يلزم التسلسل قلت الجائز ما لا يلزم من وقوعه محال وقد لزم ههنا وهذا المقدار يكفي في الابطال لسكن فيه بحث اما أولا فلان المجوزين لقيام العرض بالعرض لا يجوزون قيام كل عرض بكل عرض كيف والعلم مشروط بحياة المحل عندهم اتفاقا فلا يجوزون قيامه بالعلم أصلا فالاولي ان يقال لجاز قيام السواد بالسواد وأما ثانياً فلا يتقاضه بكل نوع ممكن بان يقال لو أمكن ان يوجد فرد من الانسان لا يمكن ثابث ونالك لا الى نهاية ويلزم التسلسل والحل ان امكان كل درجة في نفسها لا ينافي استحالة الكل لبطان التسلسل كما أشرنا اليه فليكن هذا على ذكر منك فانه يتفكك في مواضع فان قلت التعايل المذكور لا يبطل جواز قيام العرض بالعرض بدرجة واحدة قلت المجوزون لا يخصصون الجواز بها والمقصود ابطال كلامهم على أن المدعى استلزام الجواز بدرجة جوازه بدرجات وبه يتم الدليل لولا ما أشر اليه في الحال السابق من الفرق فتأمل

[قوله وهو مردود بأن المتنازع فيه الخ] واذا كان المتنازع في المختلفات لا يجري الدليل المذكور عند الاكثرين لامتناع وجود أنواع مختلفة عند أكثر المعتزلة وأكثر الاشاعرة كما سبق وفيه بحث لانهم اتفقوا على امكان أفراد غير متناهية لكل نوع وامكان أفراد النوعين المختلفين يكفي في اجراء الدليل بان يقال لو جاز قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها لجاز ان يقوم فرد من السواد بفرد من الخلاوة وفرد من الخلاوة بالفرد المذكور من السواد وهكذا الى غير النهاية اللهم الا ان يقال عدم تجويزهم قيام أحد المثليين بالآخر بناء على لزوم انتهاء الانثنية لان الحل لما كان مع ماهية الحال كالسواد

على جواز قيام المرض بالمرض ( بأن السرعة والبطء ) عرضان ( قائمان بالحركة ) القائمة بالجسم ( فانها توصف بهما ) فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة ( دون الجسم ) فانه مالم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة أن يوصف بأنه سريع أو بطيء ( والجواب أنه لا يصح ) هذا الاحتجاج ( لا على مذهبنافهما ) أعنى السرعة والبطء ( ليسا عرضين ) ثابتين للحركة ( بل هما ) ( للسكنات ) أي السرعة والبطء لاجل السكنات ( المتخللة ) بين الحركات ( وقتها ) وكررتها ( فحصل البطء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه المسافة وحاصل السرعة أنه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ) ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات ومراتبها متفاوتة بالسرعة والبطء ( أنواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة ) أمر موجود ( الا

( قوله بل هما للسكنات الخ ) حل اللام على التعليل على خلاف ما في قوله للحركة لان السرعة والبطء ليسا عارضين للسكنات بل للجسم ولقوله وقتها وكررتها فانه نص في التعليل والمقصود أن السرعة والبطء عارضان للجسم لاجل السكنات وتفاوت درجاتها لاجل وقتها وكررتها كما بينه الشارح قدس سره بقوله يسكن سكنات فان السكون صفة الجسم أعنى الاكوان سبب لكونه ساكناً كما أن الحركات سبب لكونه متحركاً فما قبل ان عبارة الشرح تفيد أن السرعة والبطء نفس السكنات وعبارة المتن يفيد انهما لاجل السكنات وهم

( قوله لجواز أن تكون الخ ) لا يخفى أن كون مراتب الحركات مختلفة بالحقيقة لا يدخل له في الجواب فان خلاسته منع كون السرعة والبطء موجودين في الخارج لم لا يجوز أن يكون من الامور الاعتبارية التي يجوز اتصاف الاعراض بها وانما تعرض له ليظهر وجه اختلاف مراتبها فيهما ظهوراً تاماً بخلاف ما اذا كانت مراتبها متفقة فان اختلافها في السرعة والبطء يحتاج الى القول بأن ذلك لاختلاف أشخاصها وان السرعة والبطء أمر زائد على تشخصها

مثلا علة تامة لتشخص المعين أعنى السواد الحال في ذلك المحل فاذا حل سواد في ذلك السواد لزم ان يشخص بتشخص السواد الاول بوجود العلة التامة لتشخص الاول فتلحق الاثنية ومثل هذا الدليل يبطل ان يقوم سواد بمحل حلاوة وبهذه الحلاوة سواد آخر والا لزم انتفاء التمايز بين السوادين المحل للحلاوة والحال فيها لتحقق العلة التامة لتشخص السواد الاول في السواد الثاني فان اعتبر انتفاء محلية الحلاوة للسواد في تشخص السواد الاول فليعتبر انتفاء تشخص أحد المثليين في علة ذلك التشخص المعين فلا يلزم ارتفاع الاثنية في قيام أحد المثليين بالآخر أيضاً فتأمل فانه دقيق

( قوله أنواعا مختلفة بالحقيقة ) التعرض لاختلاف حقائق طبقات الحركات انما يفيد في تقرير الجواب

الحركة المخصوصة) التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة الخائلي (وأما السرعة والبطء) اللذان يوصف بهما الحركات (فن الامور النسبية) التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا عرفت الحركات المختلفة بالحقيقة وليس بعضها الي بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطء (ولذلك) وليكونهما أمرين نسبيين (اختلاف حال الحركة فيهما) بحسب اختلاف المقايسة (فانها أي الحركة) تكون سريعة بالنسبة الي حركة وبطيئة (بالنسبة الي) حركة (أخري) وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بأمور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو أن الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح عرض فأشار الى جوابه بقوله (وأما الخشونة والملاسة فان سلم أنهما كيفيتان) أي لا نسلم أنهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم أنهما كيفيتان موجودتان (فقيامهما بالجسم لا بالسطح) المقصود السابع \* ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه من محقق الاشاعرة (الى أن العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي (على التقضى والتجدد) يتقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله (وتخصيص كل) من الأحاد المتقضية المتجددة (بوقته) الذي وجد فيه انما هو (للقادر المختار) فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له

ا قوله من مقولة الكيف قائمان الخ) لكونهما من الكيفيات المختصة بالكميات

(قوله من مقولة الوضع) لانهما عبارتان عن استواء الاجزاء أو اختلافها بالانخفاض والارتفاع ومن

هذا علم أن الوضع لا يعتبر فيه النسبة الى الامور الخارجة

بوجه آخر وهو ان طبقات الحركات أنواع مختلفة ممتاز بعضها عن بعض بالسرعة والبطء فيكون ذاتين للحركات وذاتى شيء لا يقوم به لانه متقدم عليه بالذات والقائم به متأخر عنه وأما على تقرير المصنف فليس له كثير نفع في المقصود وما يقال من ان التعرض له لثلاثيته ان السرعة والبطء سببان لامتياز الحركات في الخارج فيلزم ان يكونا موجودين مما لا يلتفت اليه لان الامتياز بالحقيقة لا ينافي الامتياز بالعارض أيضاً فلا يندفع التوهم ثم الامتياز في الخارج قد ثبتت من معدوم فيه كالعلم اذا يكنى فيه اتصاف الممتاز الخارجي بهذا السبب في الخارج بقى ههنا بحث آخر وهو ان المفهوم من كلامه ان السرعة والبطء أمران اعتباريان والموصوف بهما موجود في الخارج وأنت خير بأن المصنف بهما هو الحركة بمعنى التطلع الذي هو أمر موهوم عندهم كما سيأتي فاطلاق الموجود عليها باعتبار انها تخيل من أمر موجود كما سيأتي

خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بأن السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علواً كبيراً لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجداً محتاجاً الى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء أصلاً (ووافقهم) على ذلك (النظام والكمي) من قداما المعتزلة (وقالت الفلاسفة) وجمهور المعتزلة (ببقاء الاعراض) سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب أبو علي الجبائي وابنه وأبو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح

(قوله وانما ذهبوا الخ) أي الباعث لهم على ذلك هذا القول والوجوه الثلاثة دلائل قادتهم الى محبة ذلك الحكم ولما كانت الوجوه مفيدة للحكم العام قالوا بعمومه وان لم يحتاجوا اليه في دفع ذلك الفساد [قوله فلزمهم استغناء الخ] هذا بناء على حمل الخروج على معنى المتبادر اما على ما هو التحقيق من أن المراد به مسبوقية الوجود بالعدم فلا شك في انصاف العالم به حال بقائه فيكون محتاجاً الى المؤثر حالة البقاء من غير ارتكاب ذلك التحل

(قوله شرط بقاء الخ) يعني كونه شرطاً لبقائه أي وبقاؤه متمتع بدونه فلا ينافي القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لانه بعد كونه ممكناً [قوله هو العرض] وهو كونه في الحيز

(قوله وذهب أبو علي الجبائي وابنه الخ) أي اتفقوا على بقاء هذه الاعراض دون العلوم والارادات والاصوات والكلام سواء اتفقوا على عدم بقائها كالارادات والاصوات والكلام أو اختلفوا فيه كالعلوم فانه ذهب ابنه الي بقائها مطلقاً وأبو علي الى بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا تكليف بها وعدم بقاء العلوم المكتسبة المكثف بها كما سيبيح في المقصد الثالث عشر في بيان محله العلم

(قوله وانما ذهبوا الخ) يعني ان المنشأ الاصلى هو ذلك ثم انهم لما ارتكبوه دفعا لهذا المحذور فتشوا متمسكا بوجوده الوجوه الثلاثة المذكورة في المتن والمنشأ الاصلى وان كان لا يقتضي الا عدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر الا أن هذه الوجوه تدل على عدم بقاء الكل فلذا عموما الحكم أيضاً (قوله بان شرط بقاء الجوهر هو العرض) وذلك لان المجرد لم يثبت عندنا فالجواهر أما الجسم أو الجوهر الفرد وكل منهما ذو وضع يقتضي الاتصاف بالا كوان البتة ثم شرط بقاء الجوهر وجود العرض دون بقائه وشرط وجود العرض وجود الجوهر لا بقاؤه فلا دور فان قيل وجود الجوهر أيضاً مشروط بوجود العرض اذ يستدعي الاتصاف بالتميز البتة ولو في أول زمان حدوثه فيدور قلنا نلتزم الشرطية المتعاكسة أعنى الدور المعية بلا توقف

دون العلوم والارادات والاصوات وأنواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما استعرفه في مباحث الاكوان (قالوا) أى الفلاسفة (وما لا يبقى) من الاعراض السيالة (يختص امكانه بوقته) الذى وجد فيه (لا قبل ولا بعد) أى لا يمكن أن يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص (احتج الاصحاب) على عدم بقاء الاعراض (بوجوه) ثلاثة (الاول) انها لو بقيت لكانت باقية) أى متصفة ببقاء قائم بها (والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لانسلم أن البقاء عرض) بل هو أمر اعتبارى يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضاً فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض \* الوجه (الثاني) يجوز خلق مثله في الحالة الثانية) من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك

(قوله يختص امكانه) أى امكان وقوعه دون الذاتي اذ لا اختصاص له بوقت دون وقت  
(قوله أى لا يمكن أن يوجد الخ) لامتناع حصول استعداده التام الا في ذلك الوقت  
(قوله أى متصفة الخ) دفع بذلك التفسير لزوم اتحاد الشرط والجزء  
(قوله بل هو أمر اعتبارى) لانه الوجود بالقياس الى الزمان الثاني

[ قوله دون العلوم ] فيه نوع عناية لما ذكره الشارح في مباحث الكيفيات النفسانية أعنى المقصد السادس عشر الذي عقد لتعيين محل العلم الحادث حيث ذكر هناك ان أبا على قال بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التى لا يتعلق بها التكليف وان قال بعدم بقاء العلوم المكتسبة المكتسفة بها وان ابنه أبا هاشم أوجب بقاء العلوم مطلقاً ودفع الخلفة بين المنقولين عن أبي على وان أمكن بان يراد بما ذكره ههنا انه ذهب الى بقاء الالوان والعلوم والروائح مطلقاً دون العلوم مطلقاً بل انما ذهب الى بقاء بعضها لكن لا يمتشى في دفعها بين المنقولين عن أبي هاشم واعتبار نفي القول ببقاء مطلق العلوم بالنظر الى الثلاثة دون كل واحد منها حتى يتمشى فيه أيضاً تعسف بارد لا يرتضيه طبع سليم فليتأمل  
[ قوله قالوا وما لا يبقى يختص امكانه بوقته ] المراد امكانه الوقوعي وهو استعداد موضوعه بالفعل لا الذاتي لان القول باختصاص امكانه بوقته يستدعى نفي الامكان قبل ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان ولهذا قالوا باولية امكان كل ممكن ثم انهم وان قالوا باختصاص امكان كل حادث بوقت وقوعه كما علم من قواعدهم الا ان تخصيص ما لا يبقى بالذكرة لاقتضاء سياق الكلام وحسن الانتظام اياه فانه لما ذكر أولاً ان الاشاعرة حكموا بوجوب تجدد كل عرض وان مخصص كل من التجددات بوقته ارادة الفاعل المختار ذكر ثانياً ان الفلاسفة يألون في كل من الامرين حيث يحكمون بان المتجدد بعض الاعراض وان المخصص لذلك التجدد بوقته انتفاء استعداد موضوعه له الا في ذلك الوقت وهذا القدر يكفي في التخصيص فليفهم

( اجماعاً فلو بقي ) المرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحالة وجود مثله فيها والا ( اجتمع  
 المثلان ) وذلك بحال بقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقاً فيكون باطلاً ( قلنا خلقه )  
 الله تعالى ( فيه ) أي في ذلك المحل ( بأن يعدم الاول ) عنه لان جواز إيجاد مثله في محله في الحالة  
 الثانية ليس مطلقاً بل هو مشروط باعدام الاول ولا استحالة فيه كالألا استحالة في جواز إيجاد  
 مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم إيجاد الاول فيها ( و ) أيضاً ما ذكرتم ( يلزمكم في  
 الجوهر ) لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعاً فلو كان باقياً لامتنع خلق  
 مثله كذلك لاستحالة اجتماع التمييزين بالذات في حيز واحد فانتقض دليكم \* الوجه ( الثالث  
 وهو العمدة ) عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب ( انها ) أي الاعراض ( لوقتية ) في  
 الزمان الثاني من وجودها ( امتنع زوالها ) في الزمان الثالث وما بعده ( واللازم ) الذي هو  
 امتناع الزوال ( باطل بالاجماع وشهادة الحس ) فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا  
 اشتباه فيكون المألوم الذي هو بقاء الاعراض باطلاً أيضاً ( بيان الملازمة انه لو زال ) المرض  
 بعد بقاءه ( فاما ) أن يزول ( بنفسه ) واقتضاء ذاته زواله ( واما ) ان يزول ( بغيره ) المقتضى  
 لزواله ( و ) ذلك ( الغير ) اما أمر وجودي يوجب عدمه لذاته ( أي لا باختياره فيكون فاعلا

( قوله كما لا استحالة الخ ) اشارة الى النقض بأنه لو تم لزوم امتناع وجود العرض في الحالة الاولى لان  
 إيجاد مثله يمكن فيها فيلزم اجتماع التلئين فكما أن إيجاد مثله فيها مشروط بعدم إيجاد الاول كذلك إيجاد  
 مثله في الحالة الثانية مشروط باعدام الاول

[ قوله واقع بلا اشتباه ] كالحركة بعد السكون وبالعكس والظلمة بعد الضوء وأمثالها لكن إجراءات  
 في كل عرض يدعي بقاءه ظاهر الا أن يدعي الحدس بأن كل عرض يمكن زواله بواسطة احساس  
 الجزئيات الكثيرة

( قوله لو زال الخ ) أي لو جاز زواله لزم من فرض وقوعه محال لانه لو زال فزواله حادث والحادث

[ قوله كما لا استحالة الخ ] اشارة الى نقض اجمالي بأنه لو صح ما ذكر لزم امتناع وجود عرض في  
 محل لان الله تعالى قادر على إيجاد مثله في ذلك المحل في ذلك الوقت فيلزم المحذور المذكور

[ قوله فاما ان يزول بنفسه الخ ] فان قلت ههنا شق آخر وهو ان يعدم بطرو عرض على محله  
 فيفتنيه في الزمان الثاني فتفتي الاعراض القائمة به كما قيل في الفناء وفناء الاعراض وان كان قد يشاهد بلا  
 فناء المحال الا أن الكلام في عموم الاستدلال قلت مال هذا الى زوال الشرط هو الجوهر وسيجيء  
 الكلام فيه واعلم ان كون الفاعل الموجب هو بطرو الضد فقط وكون الامر العدمي زوال الشرط فقط  
 مما يمنع واردة التمثيل مع بعده من العبارة لا يلائم وجه الابطال لانه مخصوص بطرو الضدو زوال الشرط



موجبا ( وهو طر والصد ) على محل العرض ( أولا يوجه لذاته ) بل باختياره ( وهو ) الفاعل المعلوم بالاختيار واما ( أمر ) عدي وهو زوال الشرط و ( هذه ) الاقسام الاربعة المحصورة للاحتمالات العقلية ( باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا يوجد ابتداء ) لان ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقتها عنه ( واما زواله بطروضده ) على محله ( فلان حدوث الصد ) في ذلك المحل ( مشروط بانتفائه ) عنه ( فان المحل بالمحل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد ) آخر ( فلو كان انتفاؤه ) عن المحل ( معللا بطريانه ) عليه ( لزم الدور ) لان كل واحد من انتفاء الصد الاول وطريان الصد الثاني موقوف على الآخر معلل به ( أو نقول ) في ابطال هذا القسم ( لما كان التضاد من الطرفين فليس الطارى بازالة الباقي أولي من العكس ) وهو أن يدفع الباقي الطارى ( بل الدفع ) الصادر عن الباقي ( أهون من الرفع ) الصادر عن الطارى فيكون الدفع أقرب الى الوقوع من الرفع ( واما زواله بعدم مختار فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من أثر ) يصدر عنه ( والله اعلم )

لا بد له من علة لان الحدوث علة الحاجة سواء كان وجوداً أو عدماً وبهذا اندفع ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه عدم وقوع الزوال لا امتناعه وان عدم المعلول لعدم عاته فالترديد المذكور لا معنى له لان ذلك على تقدير ان يكون علة الاحتياج الامكان وأما على تقدير كونها الحدوث فالحدث لا يحتاج في بقائه الى علة فضلا عن ان يكون عدمه لعدمها كما مر

( قوله وهذه الاقسام الخ ) الاحتمالات العقلية أربعة لان زواله اما ان يكون لذاته أولغيره والغير اما موجود أو معدوم والموجود اما موجب أو مختار اما حصرها في الاقسام الاربعة فمنوع لان الموجب لا يخصص في طر والصد والمعدوم لا يخصص في زوال الشرط

( قوله أهون من الرفع الخ ) لا يحتاج الرفع الى طريان الطارى وازالة الباقي بخلاف دفع الباقي فانه يحتاج الى منع الطريان فقط وهذا كما ترى خطابي

( قوله لا بد له من أثر الخ ) اذ الارادة لا تتعلق بالذنى المحض ولا يكون مقصوداً

( قوله بل الدفع أهون من الرفع ) هذه مقدمة خطابية تتبادر اليه الافهام العامة فان الباقي والطارى لهما كائنا متساويين في أصل القوة وقد يقوى الباقي باستقراره في المحل فالظاهر انه يدفع ما يساويه بحسب أصل القوة وما قيل في بيانه من ان دفع الطارى انما يكون بعد وجوده في محل الباقي اذ لا يعقل تأثير في حالة العدم في الوجود بازالة وجوده كيف وحالة العدم مستمرة بلا تأثير ولا حالة وجوده في محل آخر فان تجويزه سفسطة ظاهرة بل حالة وجوده في محل الباقي فيلزم الاجتماع المستحيل مدفوع بان وجوده في محل الباقي وزوال الباقي عنه في آن واحد وان تقدم الاول على الثاني بالذات فلا محذور

نفي محض لا يصلح أثراً) لاختار بل ولا لفاعل أصلاً (أو نقول) في إبطال كون زواله للمختار (ما أثره عدم فلا أثره) اذ لا فرق بين قولنا أثره لا وقولنا لا أثر له كما صرف في بحث الامكان (فليس) الفاعل الذي اسند اليه زوال العرض (فاعلاً) أصلاً سواء فرض مختاراً أو موجباً (وإما زواله بزوال شرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضاً) آخر (تسلسل) لانا ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض (وان كان) ذلك الشرط (جوهراً والجوهر) في بقاءه (مشروط بالعرض لزم الدور) لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر موقوف عليه (والاعتراض عليه) أي على هذا الدليل الذي عده عمدة

(قوله ولا لفاعل أصلاً) اذ أثر الفاعل لا يكون لاشيئاً محضاً

(قوله فلان ذلك الشرط ان كان عرضاً الخ) انحصار الشرط في العرض والجوهر ممنوع لجواز ان يكون اسماً اعتبارياً

(قوله فيلزم وجود النخ) أي حين زوال العرض وجود اعراض غير متناهية وهو محال (قوله لان بقاء كل واحد من الجوهر النخ) اما كون بقاء العرض مشروطاً بالجوهر فبالعرض وأما كون الجوهر مشروطاً ببقاء العرض فلان وجود الجوهر مشروط بوجود العرض كالسكون في الحيز مثلاً في كل زمان فان قلتم تجدد الا كوان ثبت المطلوب وهو امتناع بقاء العرض وان قلتم ببقائها كان بقاء الجوهر مشروطاً ببقائه وفيه بحث اما أولاً فلانه انما يلزم الدور لو كان العرض الذي هو مشروط بعينه العرض الذي هو شرط وكذا الجوهر الذي هو شرط بعينه الجوهر الذي هو مشروط وكلا الاسمين غير لازم وأما ثانياً فلانا لانسلم ثبوت المطلوب على تقدير القول بتجدد العرض الذي هو شرط بقاء الجوهر انما اللازم منه امتناع بقاء ذلك العرض

(قوله وان كان جوهرًا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور) قد أشرنا في أول المقصد الى جواز ان يكون مثله من قبيل الشرط المتعاكس لا بد لفيه من دليل على ان الدور لو سلم فاما هو على تقدير كون الجوهر الشرط محله العرض الزائل فاما لو عزم فلا يظهر الدور وانما لم ينقل الكلام الى زوال الجوهر الشرط لانه محسوس والتشكيك فيه سفسطة لا يعاب به فان قلت قد يشاهد ان العرض يزول محله فلا حاجة في إبطال كون زوال العرض بزوال شرطه الجوهر الى الزام الدور قلت ما ذكرته إبطال في بعض المواد والمדعي كلي بقي شيء وهو ان بقاء الجوهر عند المستدل مشروط بوجود العرض لا ببقائه على تقدير عدم بقاء الاعراض كما سلف منا في أول المقصد فعلى تقدير بقاء الاعراض ينبغي ان يثبت المستدل لزوم كون شرط بقاء الجوهر بقاء العرض لانفس وجوده حتى يلزم الدور بزعمه اذ مجرد بقاء العرض لا يستلزم ان يكون نفسه شرط بقاء الجوهر كما لا يخفى

انا نختار ( انه يزول بنفسه قولك فلا يوجد ) ابتداء ( ممنوع لجواز ان يوجب ) ذاته ( المدم في الزمان الثالث أو الرابع خاصة ) أى دون الزمان الثانى فلا يلزم ان يوجب ذاته المدم مطلقا حتى يكون ممنوعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم أن يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه واستحالة ممنوعة ( ثم هذا ) الدليل الذى ذكرتموه ( وارد عليكم في الزمان الثانى بعينه ) وذلك بأن يقال لا يجوز زواله في الزمان الثانى لان زواله فيه اما لغيره الى آخر الكلام ( فاهو جوابكم ) عنه في صوة النقض ( فهو جوابنا ) عنه في صورة النزاع ( وأيضا قد يزول بضد ) طارئ على عمله ( قولك حدوثه ) في ذلك المحل ( مشروط بزواله ) عنه ( قلنا ان أوجبت في الشرط تقدمه ) على المشروط ( منعنا ) كون حدوث الضد الطارئ مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط ( والا ) أى وان لم توجب في الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك ( لم يمتنع التعاكس ) كما مر فجاز أن يكون كل منهما مشروطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية ( كما ان دخول كل جزء من ) أجزاء ( الحلقة ) الدوارة على نفسها ( في حيز ) الجزء ( الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس ) ولا محذور في ذلك لان مرجعه الى تلازمهما ( وبالجملة ) أى سواء جوز التعاكس في الاشتراط أولا ( فهما ) أى زوال الباقي وطريان الحادث ( معا في الزمان ) وهذه المعية لا تنافي العلية ( اذ العلية تقدم في العقل فقد يكون طريانه علة ) لزوال الباقي ( مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول )

( عبد الحكيم )

( قوله ثم هذا الدليل الذى ذكرتموه الخ ) لا يخفى انه يلزم على هذا التقدير ايراد النقض في أثناء المنوع ولو أشير بهذا الدليل الذى أقيم على امتناع أن يكون زواله بنفسه مع انكم قلتم بامتناع بقائه في الزمان الثانى لذاته فاهو جوابكم فهو جوابنا لكان أحسن وأظلم بما قبله واعلم أن هذا النقض مندفع عندهم لانهم يقولون ان العرض مطلقا لا يقبل الا الموجود المتجدد آنا فآنا كالأعراض الغير القارة عندكم بخلاف ما اذا كانت باقية فان زوالها بعد بقائها لا بد له من علة

( قوله اذ لا دليل عليه الخ ) أى ليس مايتوهم دليلا سوى هذا فلا ينافى قوله ولا دلالة عليه

( قوله ويكون الدور اللازم منه ) أى من التعاكس في الاشتراط بمعنى امتناع الانفكاك دور معية وان لم يكن بالنظر الى فرض كون طرو الضد علة لزواله دور معية فلا يرد أن دور المعية شرط فيه عدم التوقف من الطرفين وان يكونا في مرتبة واحدة وفيما نحن فيه على تقدير التعاكس ليس كذلك

فإنهما متقاربان بحسب الزمان مع كون المسئلة متقدمة في العقل والحكم بأن الطارئ ليس أولى بإزالة الباقي من عكسه باطل لأن الطارئ أقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه (وأيضاً فقد يزول لأن الفاعل الذي فعله لا يفعله لا لأنه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج إلى أثر للفاعل) صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من إبقاء ما فعله كاف في زواله (وأيضاً لا نسلم أن العدم لا يصلح) أن يكون (أثراً) صادراً عن الفاعل (نعم ذلك) مسلم (في العدم المستمر وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) كالوجود الحادث (وما الدليل على امتناعه وأيضاً فقد يزول بزوال شرط قولك هو الجوهر) اذ لو كان عرضاً تسلسل وإذا كان

(قوله والحكم بأن الطارئ الخ) جواب عن الوجه الثاني المذكور بقوله أو نقول لما كان التضاد من الطرفين الخ ترك المصنف لظهوره  
(قوله لقربه من السبب) بناء على عدم نخال زمان الحدوث بينه وبين السبب بخلاف الباقي وهذا أيضاً خطابي

(قوله لأن الفاعل الذي فعله) في الزمان الاول والثاني لا يفعله أي في الزمان الثالث  
(قوله بل مجرد امتناع الخ) هذا في المختار ظاهر بأن لم تتعلق إرادته بإبقائه وأما في الموجب فبأن لم يتعلق إيجابه بإبقائه بانتفاء شرط من شروط إيجابه وقايعته  
(قوله كالوجود الحادث) يعني لافرق بين الوجود الحادث والعدم الحادث في انهما حادثان فكأن الاول أثر للفاعل الموجد فلم لا يجوز أن يكون الثاني أثر للفاعل المعدم  
(قوله قولك هو الجوهر فيدور الخ) اعلم أن كلام المصنف مختل أما أولاً فلأن المستدل لم يقل بأن فلك الشرط هو الجوهر بل رد بين كونه عرضاً وجوهرًا وعلى التقديرين لزم محال وأما ثانياً فلأن المستفاد من ظاهر قوله فانه ممنوع منع لزوم الدور على تقدير كونه جوهرًا والسند يفيد لزوم الانتهاء وانتفاء لزوم التسلسل فأزال الشارح قدس سره اختلاله بأن كونه جوهرًا بعد إبطال كونه عرضاً في قوة ادعاء كونه جوهرًا بإبطال كونه عرضاً وإبطاله بلزوم الدور والامر في ذلك بين وبأن قوله ممنوع راجع إلى مجموع قوله هو الجوهر فيدور وذلك بمنع كونه جوهرًا بناء على إرجاع هذا المنع إلى منع دليله

[ قوله لقربه من السبب وبعد الباقي عنه ] الممكن لا يفارق السبب في الحدوث والبقاء فحديث القرب محل تأمل

(قوله وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) اذ ماله إزالة الامر الوجودي وهو امر وجودي يصلح أثراً للفاعل فالفرق بين العدم المستمر والعدم الحادث ظاهر على هذا التوجيه إن فرض الفاعل موجباً وأما إذا فرض مختاراً فالفرق أظهر لأن العدم المستمر أزلي فلا يستند إلى الفاعل المختار لما قرر من أن أثر الفاعل المختار يكون حادثاً بخلاف العدم الحادث

ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقاءه بالعرض (فيدور قلنا ممنوع) اذ لا دور ولا تسلسل (ولم لا يجوز أن يكون) ذلك الشرط (اعراضاً لا تبقى على التبادل الى أن تنتهي الى ما لا بدل عنه وعنده يزول) يعني أن الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاءه كالألوان وقسم لا يجوز بقاءه كالحركات وحينئذ جاز أن يقال شرط العرض الباقي عرض لا يمتنه من أعراض متعددة من الاعراض التي لا تبقى بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلاً فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلاً عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه مادام بتبادل تلك الاعراض فإذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل وجاز أيضاً أن يقال شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وإنما اعتبر في الشرط تبادل الاعراض الغير التارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام (واعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث الذي هو العمدة في الاجسام فقال والاجسام أيضاً) كالأعراض

أعني قوله اذ لو كان عرضاً تسلسل ويمتنع لزوم الدور على تقدير كونه جوهرًا وهذا معنى قوله أي لا دور ولا تسلسل وان قوله ذلك في السند اشارة الى أن مطلق الشرط أعم من شرط بقاء العرض وشرط بقاء الجوهر ولذلك أطلق الشرط فيصير محصل الكلام قلنا ممنوع كونه هو الجوهر لجواز أن يكون شرط بقاء العرض اعراضاً متبادلة منتسبة الى عرض لا بدل له فلا يلزم التسلسل وممنوع لزوم الدور لجواز أن يكون شرط بقاء الجوهر اعراضاً متبادلة فيكون العرض الباقي مشروطاً بجوهر مشروط بقاءه بتلك الاعراض فلا يلزم الدور وعلى هذا يكون المتن مع اختصاره مشتملاً على الجواب باعتبار كل من الشقين والى هذا التدقيق أشار الشارح قدس سره بقوله هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام

(قوله طرد هذا) بأدنى تغيير فقال لو بقيت الاجسام لا تمتنع زوالها لكن زوالها معلوم بالاجماع

(قوله وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة) فلا دور لان مآله اشتراط بقاء الجوهر بواحد من تلك الاعراض بلا قيد التعيين لا يجمعونها وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقاءه فلا دور وان لم يجوز التناكس فان قلت بقاء الجوهر موقوف على بقاء نوع تلك الاعراض وبالعكس فيدور قلت لو سلم بقاء النوع مع تجدد جميع الجزئيات فلا تسلم احتياج النوع الى هذا الجوهر بل الى مطلق الجوهر فلا دور

[قوله واعلم ان النظام طرد الخ] عدم ثبوت الضد للجوهر باعتبار اشتراط الموضوع فيه دون الاكتفاء بالحل المطلق لا ينافي هذا الطرد اذ غايته سقوط هذا الشك من التردد المذكور وبهذا التقدير

(غير باقية بل تجدد حالا خلافاً) وسيرد عليك في الكتاب أن الجسم ليس بمجموع اعراض مجتمعة خلافاً للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام

ويشهادة الحس بيان للملازمة انها لو زالت فاما بنفسها فيلزم امتناعها وبغيرها اما بوجودى موجب أو مختار فيلزم ان يكون العدم والنفى الصرف أترأ للفاعل وأيضاً لا فرق بين قولنا لا أثر له وأثره لا وأما بزوال شرط فان كان جوهرنا ثلثنا الكلام في زواله فيكون بزوال جوهر آخر ويتسلسل وان كان عرضاً وبقاء العرض مشروط ببقاء الجوهر فلو كان بقاء الجوهر مشروطاً ببقائه يلزم الدور في هذا التقرير أسقط كون الفاعل الموجب طريان الضد اذ لا تضاد في الجواهر وأثبت عدم كون الشرط جوسراً بما أثبت في أصل الاستدلال وهو كونه عرضاً وهذا الفرق لا يضر في طرد الدليل على ما توهم

[قوله يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام] لان المستفاد من قوله ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة انها باقية على عرويتها وصارت بسبب الاجتماع أجساما فيكون تجدها موجبا لتجدها هذا لكن في شرح التجريد ان المذكور في كتب المعتزلة أن مثل الاكوان والاعتقادات والآلام والاشذات وما أشبه ذلك اعراض لا تدخل لها في حقيقة الجسم وفاقا وأما الالوان والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل أجسام حيث صرح بان كلامن ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجاد

(قوله بلا حاجة الى طرد الدليل) اصله المراد من طرد الدليل اجراؤها في جزئي من جزئيات ما أقوم عليه خلفاءه كما سيجيء في التنبيه المذكور في المقصد الثالث في أن الاجسام باقية حيث قال الدليل لما قام في الاعراض طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها أيضاً قال الآمدي وذلك لانه مبنى على أصله وهو أن الجوهر مركب من الاعراض انتهى فعلى هذا لزوم تجدد الاجسام من تجدد الاعراض لا ينفي الاحتياج الى الطرد

لا يخرج الدليل من كونه ذلك الدليل

(قوله وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد) فيه بحث لان تركيب الجسم من الجواهر الافراد الغير المتناهية وان كان مشهوراً من مذهبه الا أن الجوهر الفرد بل الجوهر مطلقاً مركب عنده من محض الاعراض المجتمعة كما سيجيء في موقف الجوهر فالاجزاء الغير المتناهية عنده جواهر غير متناهية مركب كل منها من الاعراض المجتمعة ولا فرق في الاحتياج المذكور وعدمه بين القولين لان مبنى نفي الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع الاعراض المجتمعة هو ان المركب من محض الاعراض يلزم ان يكون عرضاً كما يشهد به البدئية وان كان جوهرها عند النظام فالدليل الدال

عنده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله (ومنه) أى ومن طرد هذا الدليل فى الاجسام (يُعلم أنه برد الاجسام تقضا عليه) أى على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام (وقد يحجب عنه) أى عن هذا النقض (بأنه) يبنى الجسم بل الجوهر مطلقا (قد يزول لمرض يقوم به) أى يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك المرض بالجوهر فيزول (كالفناء عند المعتزلة) فانه عندهم عرض اذا خالقه الله فثبت الجواهر كلها فان قيل المشهور عن المعتزلة البصرية أن الفناء عرض مضاد للبقاء بخلافه الله لا في محل فنحنى به الجواهر فلا يكون قائما بالثاني كما ادعيتموه أجيب بأنه جاز أن

(قوله وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام الخ) وما قيل ان الجوهر الفرد عنده مركب من الاعراض فلا فرق بين القولين فى عدم الحاجة الى الطرد فوهم اذ النظام لا يقول بالجوهر الفرد فضلا عن تركبه من الاعراض كيف والتركيب ينافي الفردية قال فى شرح التجريد انه لما صرح بأن فى الجسم أجزاء غير متناهية موجودة بالفعل لزمه القول بالجزء لانه اذا كان كل انقسام ممكن فى الجسم حاصل فيه بالفعل فما لا يكون حاصل فى الجسم امتنع حصوله فيه فيكون أجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه غير معترف به فعنى قوله مركبة من الجواهر الافراد مركبة من الاجزاء التى هي الجواهر الافراد فى الواقع لانه معترف به

(قوله ويؤيد ما ذكرناه الخ) فان القائل ببقاء الاجسام انما يقول بتركيبها من الجوهر الفرد (قوله عرض اذا خلقه الله الخ) اما متعدد كما قال أبو على انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء واما غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفي لفناء كل الاجسام

على تجدد الاعراض دال على تجدد الجسم لاندراجها فيها فلا احتياج الى طرد الدليل فيه كما لا احتياج الى طرده فى خصوصيات الاعراض وهذا لزوم لا يختلف على القولين كما لا يخفى على المتأمل اللهم الا ان يثبت عنه نقل آخر وهو القول بالجزء على نحو ما قال به سائر المتكلمين وان لم يذكره المصنف وبما ذكرناه يظهر ان عدم الاحتياج الى طرد الدليل على ما يشهد به البدعية لا على ما ادعاه النظام من جوهرية المجموع وانما لم يجعل مبنى نفي الاحتياج المذكور ان تجدد الجزء يستلزم تجدد الكل وان سلم جوهرية الكل كما يشعر به عبارة اللزوم لان فيه شائبة تعيين الطريق فى اثبات تجدد الجسم فلا يكون قولنا معتدا به قائله

[قوله أجيب بأنه جاز الخ] هذا هو المعقول اذ لو كان لا فى محل دائما لكان نسبته الى جميع الجواهر على السواء فزوال بعضها به دون آخر ترجيح بالمرجح لكن المفهوم من سياق الكلام انه احتمال صرف ليس بمنقول عن المعتزلة ولهذا عدل عنه وقال والاولى الخ

يخلق أولاً لا في محل ثم يتعلق بمحل أراد الله إفناءه والاولى أن يقال المقصود تشبيه ذلك المرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه متافياً للبقاء وإن افترقا في أن أحدهما قائم بالمحل دون الآخر (أو) بأنه قد يزول الجوهر لمرض (لا يخلقه الله فيه عندنا يريد أن ما ذكر أولاً هو طريق زوال الجواهر على رأي المعتزلة ولنا في زوالها طريق آخر وهو أن لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فتزول قطعا (والجواب) عن جواب

(قوله والاولى الخ) لأن ما ذكره أولاً مجرد جواز عقلي لم يثبت تفعله منهم مع أنه على القول بعدم تعدده يلزم قيام عرض واحد بمحل كثيرة

(قوله أن يقال المقصود الخ) حينئذ قوله عند المعتزلة متعلق بقوله كالفناء لا بقوله قد يزول في الوجه الاول (قوله لمرض لا يخلقه الخ) اشارة الى أن قوله أولاً يخلقه الله عطف على قوله يقوم به وفيه أن زواله بعدم خلق العرض فيه لا يمرض لا يخلقه اللهم إلا أن يعتبر الحيدة أي من حيث أنه لا يخلقه (قوله ان ما ذكر أولاً) وهو زواله بمرض يقوم به سواء كان الفناء أو غيره

(قوله على رأي المعتزلة) حيث قالوا الفناء ان عرض

(قوله ولنا في زوالها الخ) لم يرد بقوله عندنا اختصاص هذا الطريق بنا وأنه لم يذهب اليه غيرنا كافي الطريق الاول كيف والسكبي ذهب الى أن زواله بان لا يخلق الله تعالى فيه العرض الذي هو البقاء (قوله لا يمكنه خلو الجواهر عنها) كالا كوان

(قوله يريد ان ما ذكره أولاً هو طريق زوال الجواهر عند المعتزلة) وجه اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة ظاهر على التوجيه الاول لأن الفناء عندنا ليس بمرض بل هو أمر عديم أعنى عدم البقاء كيف وأنه من الانواع المتكررة اذ لو وجب لا تصف بالفناء والا لبق محله أيضاً وقد تقرر ان الانواع المتكررة عديمات وأما على التوجيه الثاني الذي أورده وعده أولى ففيه خفاء لأن المشهور من المعتزلة أنهم يثبتون الفناء عرضاً يخلقه الله تعالى لا في محل فيفنى الجواهر به وعند بعضهم الفناء قائم بالفاني ذكره في نبوات شرح المقاصد وأما أنهم يثبتون عرضاً آخر شبيهاً بالفناء ومفارقاً له فيما ذكره ليس بمنقول عنهم ولو حصل على الاحتمال العقلي فعدم تجويزنا اياه ليس بظاهر الوجه اللهم الا ان يقال لما جوز المعتزلة الفناء على الوجه الذي ذكره فلا قرب ان تجويز مثله والقول بعدم الجواهر بهذا الطريق أيضاً مخصوص بهم وأما وجه اختصاص الطريق الثاني بنا فساكنه مبنى على ان مذهب المعتزلة ان طريق زوال الجواهر خلو عرض يقوم به ليس الا لكنه لا يخلو عن شوب الا ان ثبت ان المعتزلة يجوزون خلو الجواهر عن الاعراض كلها دون الاشاعة اذ لو لم يثبت التجويز المذكور فعدم خلو عرض ما من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها يكون سبباً لزوال الجواهر فلم يخصون طريق الزوال بخلو الفناء



التقضى أن يقال ( ان جوزتم ) في فناء الجوهر الباقي ( ذلك ) الذي ذكرتموه من أنه يقوم به عرض ينافي بقاءه أو لا يخلق الله فيه عرضاً لا يمكن بقاءه بدونَه فليجز مثله في فناء (العرض) الباقي فلا يتم الدليل في أصل المدعى أيضاً (الا أن تعود) أنت أو يدود المستدل (الى أن العرض لا يقوم به عرض) فلا يتصور فناءه بأحد الوجهين المذكورين في فناء الجواهر (والكرامية) من المتكلمين (احتجوا به) أى بهذا الدليل (علي أن العالم لا يعدم) ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة (اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري) لاشبهة فيه أصلاً فيمتنع زوالها قطعاً (وسياًتيك) في مباحث صحة الفناء على العالم (زيادة بحث عن هذا الموضع) يزداد بها انكشافه عليك (ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق \* الاول المشاهدة) فانا نشاهد الالوان باقية فانكار بقائها قدح في الضروريات (قلنا لادلالة لها) أي للمشاهدة على أن الشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون أمثالا متوادة بلا فصل (كلماه الدافق من الانبوب يرى) أمراً واحداً (مستمراً) بحسب المشاهدة (وهو) في الحقيقة (أمثال توارد) على الاتصال (الثاني) أن يقال اذا جوزتم توارد الامثال

(قوله أى بهذا الدليل) الدال على استلزام البقاء امتناع الزوال باستثناء عين المقدم لينتج عين التالي يشهد به قوله اذ قد بينا استلزام البقاء فلا يرد ان الدليل السابق استدلال باستثناء قضيض التالي لينتج قضيض المقدم فكيف يصح الاحتجاج به على ان العالم لا يعدم (قوله ولا يصح فناء الاجسام الخ) أفاد بالعطف ان ليس المراد ان العالم بجميع أجزائه من الاعيان والاعراض لا يعدم فان انكار زوال الاعراض مكابرة بل المراد ان الاجسام لا تعدم وانما يقع فيها التغير من حال الى حال ومن تركيب الى تحليل

[ قوله في مباحث الخ ] أى في التنبيه المذكور في المقصد الثالث

[ قوله لادلالة لها الخ ] ولو سلم فالحس يغلط كثيراً فليكن هذا من أغلاطه

( قوله الثاني الخ ) حاصله قياس بقاء الاعراض على بقاء الاجسام بجماع استمرار مشاهدتهما والتشكيك

( قوله الا ان تعود الى أن العرض لا يقوم به عرض ) اذا اشترط قيام الفناء بالتالي في أول الامر أو في ثانيه فوجه هذا العود ظاهر وان لم يشترط أصلاً كما هو المشهور عن المعتزلة فلا اذ يمكن ان يكون زوال العرض لمرض يخلقه الله تعالى لا في محل وأما كون زوال العرض لمرض يخلقه الله تعالى في محل العرض الزائل فيزول في ثاني الحال فيزول العرض القائم به فهو راجع الى اشتراط بقاء الجوهر في بقاء العرض وقد مر ما فيه تأمل

في الاعراض ( فليجز مثله في الاجسام ) فيلزم أن لا يجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقاً ( قلنا ) ما ذكرتم ( تمثيل ) وقياس فقهي ( بلا جامع ) فكان فاسداً ( وليس حكماً ببقاء الاجسام بمشاهدة استمرارها ) حتى يحتمل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل ( بل ) حكماً ببقاء الاجسام ( بالضرورة ) العقلية لا بالمشاهدة الحسية ( وبانه لولاه ) أي لولا بقاء الاجسام ( لم يتصور الموت والحياة ) لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل اتصف بها واذا لم تكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة ( الثالث المرض يجوز اعادته وهو ) أي اعادته بتأويل أن يعاد ( وجوده في الوقت الثاني ) الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده ( واذا جاز ) وجود المرض في وقتين ( مع تحال المدم ) بينهما في وقت متوسط بين الوقتين ( فيه ونه ) أي فوجوده بدون تحال المدم بل على سبيل الاستمرار ( أولى ) بالجواز فلا يمنع بقاء الاعراض ( قلنا الشيخ منع اعادة المرض ) ولا ضير عليه في ذلك ( وان سلم ) ان الاعادة جائزة ( فقياس بلا جامع ) أي قياس وجوده في الوقتين بلا تحال المدم على وجوده فيهما بدون قياس لا جامع فيه ( ودعوى الاولوية ) أي اولوية الوجود بلا تحال المدم بالجواز ( دعوى بلا دليل ) عليها لجواز ان يكون تحال المدم شرطاً للوجود في

في بقاء الاعراض لجواز ان يكون استمرارها يتجدد الامثال بوجب التشكيك في بقاء الاجسام لذلك ( قوله بالضرورة العقلية ) فان العقل يحكم بديهياً بأنه لولا بقاء الاجسام لا رتفع الامان عن العقل والعرف والشرع واختل النظام

( قوله كما هو المشهور ) اشارة الى انه لو فسر الموت بعدم الحياة عن مثله ما انتصف بالحياة يصح الحكم بالموت ايكنه خلاف المشهور

( قوله بتأويل ) ان كان التأويل لاجل تذكير الضمير فلا حاجة اليه لانه لتذكير الخبر ولان المصدر الذي لا يفرق بينه وبين مذكوره بالناء يجوز فيه التذكير والتأنيث وان كان بواسطة محل الوجود عليه فلاشكل باق لعدم صحة محل الوجود على ان يعاد أيضاً حقيقة وطريق التسامح وسيع

( قوله ولا ضير عليه ) لانه لا يتخلل بمحشر الاجساد اذ الاعراض لاتعاد أصلاً انما الخلاف في انه بجميع الاجزاء الاصلية وباعادتها بعد الانعدام

( قوله بتأويل ان يعاد ) المحوج الي التأويل لفظي ومعنوي أما اللفظي فهو تذكير الضمير وأما المعنوي فلأن الاعادة إيجاد لا وجود

( قوله ولا ضير عليه في ذلك ) أي بحسب الشرع فان المنع المذكور لا ينافي القول بمحشر الاجساد لجواز ان يعاد الاجساد مع توارد الامثال من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها على تلك الاجساد

الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء ( بل ) تقول ( ذلك ) أعنى الوجود فى الوقتين مع تخلل العدم ( عندنا جائز وهذا ) أى الوجود فيهما بلا تخلل ( ممتنع ) فلا يصح قياس الثاني على الاول فى الجواز أصلاً وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضرورى يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضرورى يحكم به العقل بمعونته أيضاً والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضرورى فالمنقشة فيها لا تجدى طائلاً هو المقصد الثامن العرض الواحد بالشخص ( لا يقوم بمحلين ضرورة ) أى هذا حكم معلوم بالضرورة ولذلك ( نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير ) السواد ( القائم بالمحل الآخر ) جزماً يقينياً لا يحتاج فيه الى فكر ( ولا فرق بينه ) أى بين جزمنا بأن العرض الواحد لا يقوم بمحلين ( وبين جزمنا بأن الجسم ) الواحد ( لا يوجد ) فى آن واحد ( فى مكانين ) فكذا أن الجزم الثاني بديهى بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله فى محلين لجاز حصول الجسم فى مكانين حتى يرد عليه ان النسبتين ليستا على السواء لا مكان حلول اعراض متعددة مما فى محل واحد وامتناع اجتماع جسمين فى مكان واحد ( ويؤيده ) أى يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع أن يقوم بمحلين ( ان العرض انما يتعين ) ويتشخص ( بمحله )

( قوله يحكم به العقل الخ ) قد عرفت أن حكم العقل ببقائها بديهى من غير معونة من الحس ( قوله أى هذا حكم معلوم بالضرورة ) يعنى أن قوله ضرورة متعلق بما يستفاد مما قبله أى يحكم به ضرورة لا بقوله لا يقوم ( قوله لامتناع توارد الخ ) فان كل محل مع جميع ما يتوقف عليه وجود العرض علة تامة له فيلزم توارد المستقلين

( قوله وهذا أى الوجود فيهما بلا تخلل ممتنع ) لانه يلزم حينئذ قيام العرض أعنى البقاء بالعرض وقد مر بطلانه وأما ان تخلل العدم بين زمانى وجود العرض فلا يلزم هذا المحذور هذا هو الفارق بين تجويز اعادة العرض مع تخلل العدم وعدم تجويز وجوده فى زمانين بدون ذلك التخلل وان مر تضعيف هذا الفارق بمنع كون البقاء عرضاً

( قوله لامتناع توارد العائنين على شخص واحد ) وهذا لازم على ذلك التقدير لان كل واحد من المحلين وان لم يكن علة مستقلة لكنه مع جميع ما يتوقف عليه ذلك الشخص علة تامة له لا يقال لم لا يجوز ان يكون مجموع المحلين علة واحدة لتشخص ذلك العرض القائم بكل منهما لانا نقول لانه يلزم

كأمر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تمين وتشخص لامتناع توارد  
التمتين على شخص واحد وإذا كان له تمينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا  
لان الحكم ضروري بل هو تأكيد له ببيان لميته (ثان الشيء) المعلوم بالبدئية (إذا علم بديته  
اطمأن اليه النفس أكثر) وان كان الجزم اليقيني حاصلًا بدونه (ولم نجد له مخالفا الا أن  
قدماء المتكلمين) هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح ان  
قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات (جوزوا قيام نحو الجوار والقرب) والاخوة  
وغيرها (من الاضافات المتشابهة بالطرفين) قالوا المضافان قام بكل منهما اضافة على حدة  
كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد أن يقوم بهما اضافة واحدة لترتبط بينهما  
والحق انها مثلان فقرب هذا من ذاك مخالف بالشخص لقرب ذاك من هذا وان  
شاركة في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة أعني الوحدة النوعية كافية في الربط بين

(قوله أكثر) أي مما لم يعلم بديته

(قوله وان كان الخ) وان لم يكن الجزم اليقيني حاصلًا بدونه بل معه فكون اطمئنان النفس اليه أكثر  
أولى لدوران الجزم اليقيني معه وان كان حاصلًا بالبدئية

(قوله ان قدماء الفلاسفة الخ) كلمة ان من المحكي ولذا أورده الشارح قدس سره والا قالوا يجب  
تركه والاكتفاء بقوله قدماء الفلاسفة فقوله جوزوا قيام الخ خبر لكلمة ان في المتن فلا يرد أن جملة جوزوا  
خبر لكلمة ان اما في المتن أوفي الشرح فتبقى الآخر بلا خبر وتقديره لاحدهما يوجب ركافة في الكلام  
(قوله أن يقوم بهما) أي بكل واحد منهما لا يجمعوهما والا لكان للمجموع اضافة الى ثالث  
(قوله كافية في الربط) كيف لا والوحدة الجنسية اذا كانت كافية في الربط كما في المنخالفين كانت

حينئذ ان لا يوجد ذلك الشخص في واحد من المحلين لان في كل منهما انما وجد جزء العلة دون تمامها  
وهو لا يوجد وجود المعلول فيلزم ان لا يوجد

(قوله وان كان الجزم اليقيني حاصلًا بدونه) ونوقش في هذه العبارة بان كلمة ان الوصلية مشعرة  
بان يكون اطمئنان النفس اليه أكثر كان أولى على تقدير ان لم يكن الجزم اليقيني حاصلًا بدونه على  
ما يظهر من قولنا زيد بخيل وان أكثر ماله مع انه فاسد والجواب على تقدير تسام لزوم المعنى المذكور  
لان الوصلية ان قوله وان كان مرتبًا بمقدّر ينصب اليه معنى الكلام والتقدير اطمئنان النفس اليه  
أكثر ولذلك لم يكتف بدونه أي بدون العلم بديته وحينئذ يظهر معنى ان الوصلية لان عدم الاكتفاء  
بدونه أقوى على تقدير عدم حصول الجزم اليقيني بدونه

(قوله والحق انها مثلان) وانما لم يجب بجزر قيام الجوار بالمجموع من حيث هو مجموع كما قبل

المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية (وبوضعه) أى بوضع ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في المتشابهين (المتخالفان) من الإضافات كالابوة والبنوة اذ لا يشتهى على ذى مسكة أنهما متغايران بالشخص بل بالنوع أيضاً مع وجود الارتباط بهما بين المضافين أعنى الاب والابن (ويلزمهم قيامه) أى جواز قيامه (بأكثر من أمرين) أعنى محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلاً كما يتحقق بين شيئين يتحقق أيضاً بين أشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها هنا أيضاً ولا يندفع هذا الاكراه عنهم الا ببيان النمرق (وقال أبو هاشم التأليف عرض وانه يقوم بمجهرين لا أكثر أما الاول) وهو كونه عرضاً يقوم بمجهرين (فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه) وانفصال أجزائه بعضها عن بعض (وليس ذلك) العسر في الانفكاك (الا لتأليف يوجب ذلك) العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين أجزائه كما في المتجاورات (ولا يتصور) ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك (نفي العدم المحض فهو) يعنى التأليف (صفة ثبوتية) موجودة موجبة لصعوبة الانفصال (ولا يقوم) التأليف (بكل واحد من الجزئين ضرورة) أى لا يجوز أن يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذلك الجزء فقط لان التأليف لا يعقل فى أمر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان أظهر (فهو قائم بهما) أى بكل واحد منهما مما

الوحدة النوعية كافية بالطريق الاول بل كونهما من الاضافة المتكررة كافية في ذلك (قوله يتحقق أيضاً الخ) بان يكون ثلاثة أشياء على نسبة واحدة بينها في القرب والجوار فان القول بقيام قرب واحد بالشخص بكل واحد من الشيئين دون كل واحد من الثلاثة تحكم وما قيل ان الاضافة تختلف باختلاف المضافين فاذا اعتبر القرب بين (ا) و (ب) يكون ذلك القرب مغايراً لقرب واحد منهما حينئذ فانما يتم لوقيل فيها اذا كان ثلاثة أمور متقارنة اذ القرب بين شيئين منهما متحقق بدون الثالث وهل الكلام الا فيه

قوله بمجهرين) أى بكل واحد منهما

[ قوله ولا يتصور ايجاب الخ) أى لا يتصور حصول هذه الصفة في أمر معدوم اذ المعدوم لا يكون موجباً لصعوبة الانفكاك التى هى من الكيفيات الاستعدادية (قوله أظهر) فيها هو المقصود

مثله في التأليف لبديهة قيام الجوار بكل من المجاورين وذلك ظاهر  
• (قوله لان التأليف لا يعقل فى أمر واحد) ولانه يلزم الترجيح بلا مرجح

لا بمجموعاً من حيث هو مجموع والا كان المحل واحداً (وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفكاك) فيما بين اجزاء بعض الاجسام (للتأليف) القائم بتلك الاجزاء (بل للفاعل المختار) الذي ألصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك به (وأما الثاني) وهو انه لا يقوم بأكثر من جوهرين (فلانه لو قام التأليف) الواحد (بثلاثة أجزاء مثلاً لعدم التأليف بعدم جزء واحد من) تلك (الثلاثة) لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه (والتالى باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعاً) لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما (وجوابه ان التأليف الذي بين الجزئين غير) التأليف (الذى بين الثلاثة) أى يجوز أن يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تأليف آخر بثلاثة أجزاء

( قوله والا كان المحل واحداً [ والواحد من حيث انه واحد لا يتصور التأليف فيه

( قوله التأليف الواحد ) أى بالشخص لان الكلام فيه

[ قوله بثلاثة أجزاء ] أى بكل واحد منها

( قوله لان عدم المحل الخ ) كما اذا قام بجوهرين فان عدم كل واحد منهما يستلزم عدمه فاندفع ما قيل

ان ذلك فيما اذا لم يكن للحال محل سواء وفيما نحن فيه له محل سوى الثالث

( قوله لان صعوبة الانفكاك الخ ] وبقاء الاثر يستلزم بقاء المؤثر

[ قوله غير التأليف الخ ] أى تأليف آخر مغاير بالشخص للتأليف القائم بكل واحد من الثلاثة سواء قلنا

ان التأليف القائم بهما كان موجوداً في وجود التأليف القائم بالثلاثة أو قلنا انه حدث بعد زواله والزائل

بعدم واحد منها بسبب انتفاء المحل هو التأليف الشخصي القائم بالثلاثة دون ما قام بأثنين منها

[ قوله وجوابه منع ان عسر الانفكاك الخ ] وقد يجاب أيضاً بان التأليف قائم بالمجموع من حيث

هو مجموع ولا محذور فيه

( قوله وجوابه ان التأليف الذى بين الجزئين الخ ) ظاهر تقرير الشارح يوم ان خلاصة الجواب

ان في صورة اجتماع ثلاثة أجزاء تأليفين أحدهما قائم بالثلاثة والآخر بالاثنتين فبالعدم أحد الثلاثة لعدم

التأليف الاول وبقي الثاني ولك ان تحمله على ان في تلك الصورة تأليفاً واحداً قائماً بالثلاثة فاذا عدم

واحد من الثلاثة انعدم التأليف القائم بها وحدث تأليف آخر قائم بأثنين هذا وقد يقل اذا حل كلام

أبي هاشم على ان التأليف القائم بأثنين لا يقوم بعينه بأكثر لا يكون الجواب دافعاً له بل الجواب حينئذ

ان يقال انعدم واحد من الثلاثة انما يستلزم انعدام التأليف لو لم يكن له على آخر وهما إعلان آخران

مستقلان في الحلية على زعمه وأنت خير بان المفهوم من كلام أبي هاشم ان التأليف مطلقاً لا يقوم بأكثر

من اثنين فتأمل

فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايراً بالشخص للتأليف الاول القائم بالجزئين ( وان  
 ماثله ) في الحقيقة النوعية ( والمنفي ) عند ما عدم واحد من الثلاثة ( هو ) التأليف ( الثاني )  
 القائم بالثلاثة دون التأليف الاول القائم بالاثنتين فلا يلزم حينئذ انعدام التأليف بينهما واعلم  
 أن العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بعمل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه  
 حتى يوجد كل جزء منه في جزء من عمله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بعمل منقسم على  
 وجه لا ينقسم بانقسام عمله مختلف فيه كما سيأتي وأما قيامه بعمل مع قيامه بعينه بعمل آخر  
 فهو الذي ذكرنا أن بطلانه بديهي وما نقل عن أبي هاشم في التأليف ان حمل على القسم  
 الاول فلا تنازع معه الا في انقسام التأليف وكونه وجودياً وان حمل على القسم الثاني فبغدتسليم  
 جوازه تبقى المناقشة في وجودية التأليف والمشهور أن مراده انقسم الثالث الذي علم بطلانه بديهياً

### المرصد الثاني في الكم

قدمه على سائر المقولات لكونه أعم وجوداً من الكيف فان أحد قسميه أعني العددين المقارنات

[ قوله واعلم الخ ] تحقيق المقام واعتذار لصرف قوله ولا يقوم بكل واحد منهما فهو قائم بهما عن  
 الظاهر بأنه لرعاية ماهو المشهور من مذهبه

( قوله يعم المقارنات الخ ) أي جميعاً ولذا أورد صيغة الجمع بخلاف الكيف فان أنواعه الثلاثة أعني  
 الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات المختصة بالكميات لا توجد في الجردات بلا واسطة  
 والكيفيات النفسانية لا توجد في البسائط العنصرية والجناد لكونها مختصة بذوات الانفس كاسيحيه وانما  
 قلنا بلا واسطة لوجود الكيفيات المختصة بالكميات في الجردات بواسطة العدد كالزوجية والفردية وما قيل

( قوله فان أحد قسميه أعني العدد يعم المقارنات والجردات ) وأما السكف فلا تعرض للمجودات  
 أولاً بالذات لان علومها حضورية لا حصولية والالم يثبت الوجود الذهني كما أشار اليه المصنف في هباحث  
 العلم فليست تلك العلوم من قبيل الكيف وأما النفس الانسانية فانها معدودة من الماديات لتعلقها بها  
 وانما قلنا أولاً وبالذات لثلاثا ينتقض بزوجة العقول العشرة فانها كيفية عارضة لها بواسطة عروض الكم  
 المنفصل أعني العدد وقد يقال في توجيه عموم السكم ان السكفية نفسها لا يقارنها كيفية ويقارنها عدداً فان  
 رد عليه بان السكفية نفسها لا يقارنها كمية ويقارنها كيفية مختصة بالكميات أوجب بان العدد يمرض لجميع  
 المقولات حتي لنفسه كذا في حواشي التجريد وفيه نظر لان الحرف كيفية عارضة للصوت الذي هو أيضاً  
 كيفية فاما معنى قولهم السكفية لا يقارنها كيفية وأيضاً السطح عارض للجسم التعليمي الذي هو كم وكذا  
 الخط عارض للسطح الذي هو كم آخر فلا معنى للقول بان السكفية نفسها لا يقارنها كمية

والمجردات وأصح وجوداً من الاعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها  
 كتنقرر الكميات والكيفيات ( وفيه مقاصد ) تسمى ( الاول ) لكم له خواص ثلاث )  
 يتوصل بها الى معرفة حقيقته ( الاولى أنه يقبل القسمة والقسمة تطلق على ) معنيين على  
 القسمة ( الوهمية وهي فرض شيء غير شيء ) وتند سر أن هذا المعنى شامل للكم المتصل  
 والمنفصل ( وعلى ) القسمة ( الفعلية وهي الفصل والفك ) سواء كان بالقطع أو بالكسر ( و ) المعنى  
 ( الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض ) يعني باقيا ( بواسطة اقتران  
 الكمية بها ) فأنك اذا تصورت شيئاً منها ولم تعتبر معه عدداً ولا مقداراً لم يمكن لك فرض  
 انقسامه ( و ) المعنى ( الثاني لا يقبله الكم ) المتصل الذي هو المقادير ( فان القابل يقي مع  
 المقبول ) والا لم يكن قابلاً له حقيقة بالضرورة ( وعند الفك ) والفصل الوارد على الجسم

ان الكيفيات النفسانية لا توجد في المجردات لان علومها حضورية فع عدم مساعدة الدليل الذي أقاموا  
 على اثبات العلم لها مخالف لما ينبغي في كلام الشارح قدس سره حيث فسر الكيفيات النفسانية بالكيفيات  
 المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية ثم قال ومعنى الاختصاص لها أن تلك الكيفيات توجد  
 في الحيوان دون النباتات والجداد فعلى هذا لا يجبه أن بعض هذه الكيفيات كالحياء والقدرة والعلم والارادة  
 ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات انتهى

( قوله وأصح وجوداً ) أي أثبت وجوداً في موضوعه من الصحة بمعنى الثبوت كما يدل عليه البيان  
 فلا يراد ما قيل انه لا نزاع في وجود الاين والمتكلمون ينكرون الكم مطلقاً فما معنى أصحية وجوده  
 بالنسبة الى الاين

( قوله يتوصل إلخ ) أي يكون مرآة لمعرفة حقيقته ولو بوجه ما فان الاجناس لا يمكن معرفتها الا  
 باللوازم لانه يتوصل الى كنه حقيقته

( قوله شامل إلخ ) فان وجود الاقسام لا ينافي الفرض بل هو أعون عليه

( قوله بواسطة اقتران إلخ ) يعني انها واسطة في العروض

( قوله حقيقة ) أشار الى انه قد يطلق القابل على ما لا يجتمع مع المقبول مجازاً

( قوله وأصح وجوداً إلخ ) فيه تأمل اذ لا نزاع في وجود الاين على أن المتكلمين ينكرون الكم  
 مطلقاً فما معنى أصحية وجوده بالنسبة الى الاين

( قوله سواء كان بالقطع أو بالكسر ) لعل حصر سبب الفك في القطع والكسر كما هو المفهوم  
 الظاهر من كتابهم بحسب الغالب والا فقد يكون الفك بدونهما كما اذا جزء خيط من طرفه فأنك بعض  
 أجزائه عن بعض اذ ليس هذا الفك بطريق الكسر وهو ظاهر ولا بد اريق القطع لاجتياجه الى آلة  
 فغادة كما صرح به في موقف الجوهر



( لا يتي الكم ) أي المقدار ( الاول بعينه ) لانه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه أصلاً ( بل يزول ويحصل ) هناك ( كأن ) أي مقداران ( آخران ) لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة ( ثم الكم ) المتصل الحال في المادة الجسمية ( بعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية ) وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة ( كما بعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الأثر ) فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينه مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل

( قوله في حد ذاته ) لا باعتبار الانشام والتركيب

[ قوله والا كان النخ ] أي وان لا يكون زوال مقدار وحدوث مقدارين آخرين بل يكونا موجودين فيه بالفعل مع بقائه المقدار الاول بعينه فيكون قابلاً للقسمة الفعلية لذاته وقد ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية بناء على امتناع الجزء يلزم وجود متصلات غير متناهية بالفعل في مقدار واحد فلا يرد أن اللازم مما ذكر أن يكون في المتصل الواحد متصلات متناهية حسب انقسامات الفكية المتناهية لامتصاصات غير متناهية حسب الانقسامات الفرضية الغير المتناهية

( قوله الحال في المادة الجسمية ) سواء قلنا حلوله فيها بواسطة حلوله في الصورة الجسمية أو ابتداء وتكون الصورة واسطة في الثبوت وأما قدر هذه الصفة للإشارة الى علة كونه معداً للمادة [ قوله والمعد لا يجب النخ ] اكتفاء بما هو المقصود والا فالمعد يتمتع اجتماعه لان الاستعداد ينافي الوجود [ قوله ثم نقول الخ ] بيان لما تركه المصنف من حال القسمة الفكية بالقياس الى الكم المنفصل

[ قوله غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة ] فيه نظر لان الانقسام الخارجي يصل الى حد يقف عنده فلا يلزم الاشتغال على مقادير غير متناهية بالفعل [ قوله كما بعد الحركة الى الحيز للسكون فيه ] أي في السكون المخصوص الذي هو بعد الخروج لانه معد لمطلق السكون لحصوله بدون الحركة

( قوله والمعد لا يجب اجتماعه مع الأثر ) لا خلاف في ان المعد البعيد لا يجوز اجتماعه مع الأثر وفي التريب خلاف كما أشار اليه في مباحث المعارف من حواشي المطالع فكان قوله لا يجب إشارة الى ذلك ( قوله اذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي ) كما هو الظاهر ولذا قال الشارح سواء كان بالقطع أو بالكسر اذ لو أريد بها زوال الاتصال مطلقاً لم يناسب قوله ذلك اذ لا قطع ولا كسر في الانفصال الذاتي الذي هو عارض للوحدات بالذات

أيضاً لان معروض الوحدات من حيث أنه معروض لها لا يكون متصلاً واحداً في نفسه بل منفصلاً بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي وإذا أريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعرض الوحدات بالذات لا للوحدات في أنفسها وإذا أريد بها عدم الاتصال مطلقاً أعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فلها في ذاتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعرضات الوحدات بواسطتها الخاصة (الثانية وجود عاد فيه يعمده اما بالفعل كما في العدد) فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يمد بعض الأعداد بعضها أيضاً (واما بالنزوم كما في المقدار) فان كل مقدار خطأ كان أو سطحاً أو جسماً يمكن أن يفرض فيه واحد يعمده (كما يمد الاشل) وهو حبل طوله ستون ذراعاً (بالاذرع ومعني انك العد اذا أسقطت منه أمثاله) أي من المعداد أمثال العاد (فهي) المعداد وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعداد بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول

(قوله لان معروض الخ) بيان لما تركه ولم يتعرض للوحدات لظهور حالها

[ قوله مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد الخ ] يعني ان المقادير لما كانت متفاوتة بالزيادة والنقصان يمكن التطبيق بينها بخلاف العدد فانه مركباً من الوحدات والوحدات لا يتصور فيها التفاوت بالزيادة والنقصان فلا معنى للتطبيق فيها وما قيل ان التطبيق جعل العاد مطابقاً للمعداد والمطابقة هي الاتحاد في الاطراف ولا اطراف للوحدات فلا يلحق ضعفه

( قوله لان معروض الوحدات الخ ) هذا بيان ان الكم المنفصل لا تعرضه التسمية الفكية بالعمى المذكور بواسطة محله ولم يبين عدم العروض بلا واسطة لان كون الوحدات في ذاتها منفصلة بعضها عن بعض أمر لا شبهة فيه مع انه سيصرح به بعيد هذا الكلام فاستغنى عن بيان عدم كونه معروضاً للقسمه الفكية هنا

[ قوله منفصلة بعضها عن بعض ] لفظ بعضها اما فاعل منفصلة والتأنيث باعتبار المضاف اليه أو بدل من الضمير المستتر فيها الراجع الى الوحدات

( قوله الثانية وجود عاد الخ ) اعترض عليه العلامة الشيرازي بان المقدار الاصم لا يوجد فيه العاد لانه مفسر بما لا عاد له وأجاب عنه الشارح في حواشي حكمة العين بان الاصم قابل للتصنيف قطعاً ونصفه يعمده مرتين جزماً ولا ينافي ذلك كونه أصم اذ معناه انه لا يعده المقدار المعين المفروض لتقدير المقادير بمنزلة الواحد في العدد وعدم عدده لا لا يستلزم ان لا يعده له مقدار أصلاً

( قوله اذا أسقطت منه أمثاله ) مرات متناهية أو غير متناهية فلا نقض بالعدد الغير المنتاهية ( قوله ولكنه مخصوص بالمقادير ) لان التطبيق هنا بمعنى جعل العاد مطابقاً للمعداد والمطابقة هي

العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة ( الثالثة المساواة ومقابلاها أعنى الزيادة والنقصان) فان العقل اذا لاحظ المقادير أو الاعداد ولم يلاحظ معها شيئاً آخر أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة أو النقصان واذا لاحظ شيئاً آخر ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشئ منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات وأعراضها الذاتية ( وهو ) أى هذا المذكور الذى هو الخاصة الثالثة ( فرع الخاصة الاولى ) لانه اذا فرض أجزاء ) فى كم ( فلما أن يوجد بازاء كل جزء ) مفروض فى ذلك الكم ( جزء ) مفروض فى كم آخر ( أو أكثر أو أقل ) فيتصف حينئذ الكم الاول بالمساواة أو بالنقصان أو بالزيادة

( قوله الثالثة المساواة ) قيل ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التى هي خارجة عن الكم بقسميه والجواب ما سبق من أنه لا معنى لتطبيق الوحدة بالوحدة [ قوله وأعراضها الذاتية ] أى اللاحقة لذاتها فلا يثنى كون الثالثة فرع الاولى أو العكس لأنها واسطة فى الثبوت كما يدل عليه بيان الفرعية

[ قوله اذا فرض أجزاء فى كم ] أى يمكن حصولها فيه سواء كانت حاصلة بالفعل كما فى العدد أو لا كما فى المقدار فهذه الاجزاء لا تكون متفاوتة فى المقدار فان كان بازاء كل جزء مفروض فى كم جزء فى كم آخر كانا متساويين وان لا يوجد كان أحدهما زائدا والآخر ناقصاً فاندفع ما قبل لانسلم انه اذا وجد فى المقدار بازاء كل جزء مفروض فى أحدهما جزء فى الآخر يكونان متساويين لجواز أن تكون مقادير الاجزاء متفاوتة

الأنحاد فى الاطراف كما سبق فى المقصد السادس من مرصد الوحدة والكثرة ولا شك انها لا تتصور فى الوحدات بل فى المقادير

( قوله الثالثة المساواة ) فيه اشكال وهو ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التى هي خارجة عن الكم بقسميه ومن أدرجها فى العدد يلزمه ان لا يجعل العدد مطلقاً مندرجاً تحت الكم ( قوله وهو فرع الخاصة الاولى ) يجوز ان يكون نذير الضمير باعتبار الخبر فلا يحتاج حينئذ الى التأويل الذى ذكره الشارح ثم ان الفرعية باعتبار ان الخاصة الاولى واسطة فى الثبوت لا العروض فلا يثنى فى كونها عرضاً ذاتياً على أن الواسطة فى العروض انما يثنى فى أولية العرض لا كونه عرضاً ذاتياً الذى هو المدعى ههنا لجواز ان يكون عرض أولي واسطة فى عروض عرض ذاتي

( قوله لانه اذا فرض أجزاء فى كم الخ ] فيه بحث وهو ان المقادير يمكن ان تفرض متفاوتة الاجزاء فان شرط تساويها تنقل الكلام الى ذلك التساوى وهم جراً فالظاهر ان هذا لا يجري فى المقادير بل فى الاعداد وان أوهم لفظ الفرض بكونه فى المقادير بناء على أن الاجزاء بالفعل متحدة فى العدد فلا احتياج الى الفرض لكن المراد بالفرض حينئذ هو الملاحظة ليس الا وبالجملة الفرض المطابق للواقع مجامع للفعل

متبعا الى الحكم الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه أن يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقداراً آخر أصغر منه فيفرض فيه مايساويه وهو شيء ويبقى الفضل وهو شيء آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو أصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ومجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة أو يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو وبعضه الذي يفرضه العقل أولا شيئا اذ لولا ذلك لم يمكنه أن يفرض فيه شيئا فيفرض بعده شيئا آخر ومجرد هذه اللامساواة كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة العددية وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية (قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الحكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة) لا تعرف الا بانها (اتحاد في الحكم فيلزم الدور) وذكر في المباحث المشرقة انه يمكن أن يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والحكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله مع المتكتم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز أحد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان أخذه في تعريفه لا يقتضى توفيق معرفته عليه (ولا) يمكن أيضا تعريف الحكم (بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل منه) قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل

[قوله والظاهر] والظاهر أن كل واحد من الخواص عارضة للحكم لذاته وان كانت متلازمة فانا نعقل الانقسام مع الغفلة عن اعتبار مساواة جزء لما هو أصغر منه وعدم مساواة المجموع لبعض وكذا نعقل المساواة والمفاوتة مع الغفلة عن القسمة  
[أقوله انما هو في المساواة التح] وأما المساواة واللامساواة المقدارية فلا يحتاج فيه الى فرض الاجزاء  
[قوله أحد المفهومين] أي الحكم والمتكتم  
[قوله يمكن تعريف ذلك المعقول] أي الحكم منفردا عن معروضه بهذا المحسوس أي بالحكم المعلوم  
بالمشاهدة مع المتكتم فالمعرف الحكم المعقول والمأخوذ في تعريفه الحكم المعلوم بالحس مع المتكتم لان معرفته كاف في معرفة المساواة والمفاوتة

[قوله واللامساواة مما يدرك بالحس] المراد باللامساواة الزيادة والنقصان وهما وجوديان يمكن ان يدركا بالحس  
[قوله بل انما يناله مع المتكتم تناولا واحدا] بخلاف المساواة مثلا فانها وان أحس بها مع الحس

وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث وأشير إليه في الماخص وعرفت أيضاً أن الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وإن القسمة الفرضية تتناول الحكم بقسميه مما فيجوز تعريفه بقول هذه القسمة وأما توجيه المصنف كلام الامام بقوله ( كأنه أخذ القسمة الانفكاكية) فليس بشيء إذ قد تبين آنفاً أن الحكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابه تقريراً واضحاً فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالحكم المتصل واعلم أنه وقع في نسخة المتن التي بخط المصنف لفظة المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابه فتمهم من لم ينتبه لذلك فبني الكلام على النسخة الاولى فادعى أن القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصر أنت بما حققناه لك ولا تكن من الخاطئين ( بل ) يمكن تعريف الحكم ( بوجود العاد ) فانه الخاصة الشاملة للحكم ولا تتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحداً عادلاً سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة ﴿ المقصد الثاني ﴾ في أقسامه فان كان بين أجزائه حد مشترك فهو ( الحكم المتصل ) كالمقدار ( فان أى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار ) آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف ( بحسب ما ابتدأ منه فرضاً ) وتوضيحه ان الحكم هو الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل

[ قوله بالقيد الذي زيد الخ ] وهو لا يزال كذلك أبداً

[ قوله لانه الموافق لكلام الامام ] كما نقلناه عن المباحث المشرقية فيما سبق

[ قوله فاستبصر الخ ] قد عرفت ما عندي في توجيه كلام الامام فاختر ما شئت

[ قوله تتلاقى على حد واحد الخ ] كان الظاهر أن يقول فالذي يمكن أن يفرض فيه جزآن متلاقيان

على حد واحد فهو المتصل والا فهو للمنفصل الا أنه اعتبر الاجزاء اشارة الى أن جميع الاجزاء المفروضة كذلك وليس المراد بتلاقى الاجزاء انها بطريق الاجتماع تتلاقى على حد واحد فانه محال بل على سبيل

لكن باحساسين لا باحساس واحد وسيجيء تحقيقه في أول بحث المبصرات

[ قوله فان أى جزء ) أي بين الاجزاء كما نقل عنه فلا يرد الحد المفروض على الجزء الاخير من

الخط مثلاً

[ قوله أجزاء تتلاقى ] انما قال أجزاء ولم يقل جزئين مع انه المناسب بقوله يمكن أن يفرض فيه

والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر أو نهاية لهما أو بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبار فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى أحد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولو لا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة أقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح

التوزيع بان يتلاقى اثنان على حد وآخران على حد آخر وهكذا بقرينة قوله بين جزئين منها (قوله ذووضع) أي قابل للإشارة الحسية اما بنفسه أو باعتبار محل فلا يرد ان النقطة ليست موجودة في الخط فكيف تكون قابلة للإشارة الحسية كذا قالوا وعندى ان قبول الإشارة الحسية يقتضى وجودها حين الإشارة لا قبلها وهي موجودة في الخط وقتها

(قوله لم يزد به أصلا) لانه لو زاد به كان له مقدار في نفسه فكان حاجزا للملاقاة الجزئين لانها تستلزم تداخل ماله مقدار فماله مقدار من حيث ان له مقدارا وهو محل بدئية (قوله لم ينقص شيئا) أي لم ينقص أحد القسمين شيئا من الانقصاص فهو بمعنى أصلا (قوله ولو لا ذلك الخ) هذا بيان افي وما ذكرته بيان لمي كما لا يخفى

شئ غير شئ بناء على أن كل مقدار يمكن ان يفرض فيه أجزاء كما أشار اليه سابقا بقوله ولا يزال كذلك أبدا ثم تلاقى الأجزاء ليس باعتبار أن كلا من الأجزاء الثلاثة تلاقى الآخرين مثلا بل باعتبار ان هذا الجزء يساقي ذلك الجزء على حد واحد وذلك الجزء يلاقى من الجانب الآخر الجزء الآخر على حد واحد أيضاً

[قوله والحد المشترك هو ذو وضع الخ] قيل عليه كون الشيء ذا وضع فرع وجوده الخارجي والحد المشترك أمر فرضي لا وجود له في الخارج فكيف يكون ذا وضع وأجيب بان المعنى ذو وضع مفروض والحق في الجواب ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من ان كون ذا وضع لا يقتضى وجوده بل وجوده أو وجود ما يتوهم هو فيه

(قوله لم ينقص شيئا) الثنوين في شيئا للتقليل وشيئا اما تمييز أو مفعول مطلق أي انتقاصا شيئا (قوله فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة) وهذا مع انه خلاف المفروض يستلزم ان يكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى أقسام غير متناهية والقول بمجاوز كون الحدود المشتركة خارجة في البعض وداخلية في البعض مما لا يلتفت اليه اذ لا وجه للتخصيص فتأمل

والسطح بالقياس الى الجسم ففي قوله فان أي جزء من الخط فرض مساعمة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حداً مشتركاً بين جزئين آخرين منه فحصل النقطة جزءاً من الخط تجوز في العبارة (والا) أي وان لم يكن بين أجزائه حد مشترك (فالنقطة كالمعدد فانك ان أشرت من العشرة الى السادس مثلاً انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لا منه) أي من السادس (فلم يكن ثمة أمر مشترك بينهما) يعني بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط (و) الكم (المتصل اما غير قار) أي لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود (وهو الزمان فالآن مشترك بين) قسميه (الماضي والمستقبل) على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل (واما قار الذات) أي يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود (وهو المقدار فان انقسم) المقدار (في الجهات الثلاث لجسم) تسمى وهو اتم المقادير (أو في جهتين)

(قوله ففي قوله فان أي جزء الخ) أي اذا علمت ان الحد المشترك مخالف بالنوع للاقسام ففي قوله فان أي جزء الخ

(قوله تجوز في العبارة) حيث أطلق الجزء وأراد النقطة الحالية في الخط بجماع ان كلا منهما مفروض في الخط مثلاً ومقابل في توجيهه بان ضمير الشأن من ان محذوف وهو اسمه وأي جزء ظرف والضمير في فرض للحد والمعنى فان الشأن ان الحد في أي جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مساعمة في غاية السخافة لانه يلزم حذف ضمير الشأن منصوباً وتقدير كلمة في في ظرف المكان الغير المبهم وارجاع ضمير فرض الى ما هو بعيد عن الفهم من تقدير لفظ ان الحد كما قدره ليتم المعنى

(قوله كالمعدد) أورد الكاف لان انحصاره في العدد محتاج الى دليل كما سيحى في بادي الرأي يحتمل غيره

(قوله فانك ان أشرت الخ) الظاهر أن يقول لان كل واحد من الوحدات التي هي أجزاء العدد ليس لها حدود فضلاً عن اشتراكها ولعلها راعى في ذلك البيان بتركب كل مرتبة منه مما تحته كما هو السابق الى الوهم

[قوله ففي قوله فان أي جزء من الخط فرض مساعمة ظاهرة] قد يوجه عبارة الكتاب بان ضمير الشأن من ان محذوف وهو اسمه وأي جزء ظرف والضمير في فرض للحد لا للجزء والمعنى فان الشأن ان الحد في أي جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مساعمة

(قوله فالنقطة كالمعدد) الكاف مقحمة كما في قولهم الخفيف المطلق كالتار على ما أشار اليه الشارح في حواشي بيان المفتاح فلا يتنافى ايراد الكاف انحصار المنفصل في العدد كما صرح به وقد يجعل ايراد الكاف في مثله باعتبار الافراد الذهنية

فقط (فسطح أو في جهة واحدة) فقط (نقط) فهذه الاربعة أقسام للكم المتصل (و) الكم (المتصل هو العدد لا غير) وذلك لان قوام المتصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير أن يلاحظ معه شيء آخر أو يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعات بينهما انفصال ذاتي فيكون عدداً مبلغه تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا المعنى أشار بقوله (لانه) أي الكم المتصل (لا بد ان ينتهي الى وحدات) أي الى آحاد كما عرفت (والوحدة ان كانت نفس ذاتها) أي نفس ذات تلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث انها آحاد فقط (فهو) أي المجتمع من تلك الآحاد (الكثرة) التي هي العدد (وان كانت الوحدة (عارضة لها) أي لتلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث انها أشياء معينة موصوفة بالوحدات (فهي كم بالعرض والسكلام في السكم بالذات) لانه الذي عد مقولة من المقولات (المقصد الثالث) الابعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول (وهو الامتداد المفروض أولاً) (والعرض) وهو الامتداد المفروض ثانياً المقاطع الاول على زوايا قوائم (والعمق) وهو المفروض ثالثاً المقاطع الاولين كذلك (وأنها) أي الطول والعرض والعمق (تطلق على معان آخر) سوى المعاني التي هي الابعاد الثلاثة الجسمية (فلا بد

(قوله أي الى آحاد) فسر الوحدات بالآحاد ليصح التزديد المذكور بقوله ان كانت الخ (قوله وهو الامتداد الخ) المقصود من تفسير الالفاظ الثلاثة هنا بيان انها تطلق على الابعاد الثلاثة بهذه المعاني والمقصود مما سيجيء في المتن أن هذه الالفاظ تطلق على هذه المعاني فلا تكرر (قوله فانه الخ) تعليل لتعميم المرجع وحله على خلاف الظاهر

(قوله وذلك لان قوام المتصل بالمتفرقات) هذا المتصل أعم من السكم المتصل بالذات وبالعرض كما يدل عليه سياق السكلام وفيه دفع لمنع انحصار السكم المتصل في العدد مستنداً بان الجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما عدداً وبان القول كم متصل بلا واسطة غير قار الذات كما ان العدد كم متصل قار الذات ووجه الدفع ظاهر من الاستدلال الذي ذكره قليتأمل (قوله فالآحاد المذكورة على الوجه الاول وحدات) فان قلت الآحاد المأخوذة على الوجه الاول آحاد غير معينة لا وحدات قلت لا منافاة لان الوحدة واحد بوحدة هي نفسه على ما تقرر فالوحدات آحاد ووحدات



من الإشارة إليها) أى الى الابداد الجسمية والمعاني الاخر فانه بين جميع ذلك (ليحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها) أى حقائق معانى هذه الالفاظ الثلاثة التى هى الطول والعرض والعمق (أما الطول فيقال للامتداد) الواحد (مطلقاً) من غير أن يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل أى هو في نفسه بعد وامتداد واحد (و) يقال (للاجهت المفعول أولاً) وهو أحد الابداد الجسمية كما ذكرناه (و) يقال (لأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح) وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور (وأما العرض فيقال للسطح) وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض (وللامتداد المفعول ثانياً) المتقاطع للمفروض أولاً على قوائم كما ذكرناه وهو ثانی الابداد الجسمية (وللامتداد الاقصر وأما العمق فيقال للامتداد الثالث) المتقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث الابداد الجسمية

(قوله أى حقائق معانى الخ) يعنى أن الكلام على حذف المضاف أو التجوز بقائمة الدال مقام المدلول أو الاستخدام

(قوله للامتداد الواحد) أى الذاهب في جهة واحدة

(قوله وبهذا المعنى قيل ان كل خط الخ) ما ذكره الشارح قدس سره مع كونه غير صحيح في نفسه اذ المناسب لهذه المعاني الثلاثة أن يقال كل خط في نفسه طول وكل سطح عرض وكل جسم عمق بخلاف لما في الشفاء حيث قال وبعض هذه عوارض خاصة للكمية كالطول والقصر الذى بالقياس مثله ما يقال ان هذا الخط طويل والآخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلاً في نفسه بمعنى آخر أى من حيث له بعد واحد وهذا سطح عريض وذلك الآخر ليس بعريض بل ضيق وان كان كل سطح عريضاً في نفسه بمعنى آخر أى من حيث له مع بعد يفرض طولاً بعد يفرض عرضاً ويقال هذا الجسم نحى والنحى الآخر رقيق وليس بنحى وان كان كل جسم له نحى بمعنى آخر أى من حيث له عمق أى من حيث له ثلاثة ابعاد انتهى فانه صريح في أن إطلاق الطويل على الخط من حيث انه ذو امتداد لامن حيث انه بعد والعريض على السطح باعتبار ان له بعداً مفروضاً ثانياً والعميق باعتبار ان له بعداً ثالثاً بل ابعاداً ثلاثة

(قوله لا طول الامتدادين) في الشفاء من غير أن يعتبر تقدم وتأخر

(قوله الامتداد المفروض أولاً) وان كان قصيراً كطول البرج

(قوله وهو أحد الابداد الخ) تذكير لما علم سابقاً

(قوله وهو ماله امتدادان) في الشفاء العرض يقال للذى فيه بعد ان

(قوله وبهذا المعنى ان كل خط فهو في نفسه طويل) الامتداد الذي أطلق عليه الطول ان حل على المعنى المصدرى فوجه إطلاق الطويل على الخطوط ظاهر ويكون معنى كلام الشارح أى هو في نفسه بعد

كما مر (و) يقال (للشخن وهو حشو ما بين السطوح) أعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد أو سطوحان أو سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل إن كان جسم فهو في نفسه عميق (و) يقال (للشخن النازل) أي للشخن مقيداً باعتبار نزوله (ويسمى حينئذ الشخن الصاعد) أعني المقيد باعتبار صعوده (سمكاً وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة و) يقال الطول والعرض والعمق (للعان آخر) سوى ما ذكر (مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم إلى محيطه) وهو الرابع من معاني الطول (و) يقال الطول أيضاً للامتداد الآخذ من رأس الإنسان إلى قدمه ومن رأس ذوات الأربع إلى مؤخرها) وهذا هو الخامس من معانيه (و) يقال (العرض للآخذ من يمين الإنسان أو ذوات الأربع إلى شماله) وهو رابع معاني العرض (و) يقال (العمق للآخذ من صدر الإنسان إلى ظهره ومن ظهر ذوات الأربع إلى الأرض) وهذا رابع معاني العمق (واعلم أن هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي

(قوله وهو حشو ما بين السطوح) هكذا في موضع من الشفاء وفي موضع آخر وبقل عمق للشخن الذي يحصره السطوح فالمراد بالحشو ما يحتمل به وإضافة الحشو إلى ملامية كما هو الظاهر أي حشو خلاه متوهم بين السطوح وما قيل أن كلمة ما إيهامية أو موصولة وإضافة الحشو إليه بيانية فتوجيه حشو [قوله الذي يحصره سطح واحد] كالكرة المصمتة أشار به إلى أن ذكر السطح بطريق التمثيل

اذ ليس المقصود بيان حد جامع مانع بل مجرد الاطلاق على المعاني

[قوله وبقل الطول الخ] لم يجمعها مع المعاني السابقة إشارة إلى كثرة الاطلاقات الأولى

[قوله من مركز العالم] أي يحيطه كطول الإنسان وهو العبد الذي فيه أول حركة النشوء كذا في الشفاء

(قوله إلى الأرض) أي إلى أسفله الذي في جانب الأرض

واحد وامتداد واحد أنه ذو امتداد واحد وإن حمل على الممتد كما يطلق الاتصال الجوهري على نفس الصورة الجسمية والاتصال العرضي على المقدار فيكون معنى قولهم كل خط طويل مع أن الظاهر أن يقال كل خط طويل أنه طويل بطول هو نفسه كما يقال الضوء مضئ

(قوله حشو ما بين السطوح أعني الجسم التعليمي الخ) عبارة التثنية لما لم يكن بحسب الظاهر متناولاً للجسم التعليمي الذي في الكرة المصمتة فإن فيها سطحاً واحداً لا سطوحاً و متناولاً للجسم الطبيعي فسرنا الشارح تصريحاً بالمقصود وإن كان آخذه من عبارة المصنف تصفاً ولو بدل أعني بيمين لكان أظهر ثم إن ما في قوله حشو ما بين السطوح أما مشددة إيهامية أو موصولة وإضافة الحشو إليه بيانية وعلى التقديرين ليس المراد بالحشو المعنى المصدرى ولا الحاصل به كما ظن بل الحشوه أما أحلاها أو الهجاز اللغوي

كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد) الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي (ومنها ما هي كميات مأخوذة (مع اضافة) الى امر آخر (كالمفروض ثانياً) أو أولاً أو ثالثاً فان كون الامتداد مفروضاً ثانياً اضافة له الى المفروض أولاً وبالعكس وكونه مفروضاً ثالثاً اضافة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما ايضاً اضافة اليه (وقد يعتبر معه) أى مع الكم (اضافة ثالثة كالاتول) فانه أطول بالقياس الى ما هو طويل مقبلاً الى قصير فهنا اضافتان الاطولية والاتول المضايقتان لقصير لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة الامر ثالث بعد امرين تحقق بينهما الطول أولاً لانه نظر الى أن القصر ايضاً اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصر ليس مأخوذاً مع الاتول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان أظهر (أو) اضافة (رابعة) كالاتول بالنسبة الى الغير) الاتول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلاث اضافات أطوليتان وطول اضافي والاتولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس مامر وجعلها ثالثة أولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا أخذت مضافة الى

( قوله الامتداد الواحد الذي هو الخط ) صرح هنا بأن المعنى الاول هو نفس الخط ويدل عليه قوله أى في نفسه بعد وامتداد واحد فالظاهر ان يقول ان كل خط في نفسه طول كما وقع في التجريد الخط طول بلا عرض ولعله أراد بالطويل الطول لانه متصف بالطول بمعنى دارز شدن وان كان عينه بمعنى درازى وهذا المتصل وان صحح اطلاق الطويل عليه لكان لا يصحح قوله وبهذا المعنى الخ لانه بهذا المعنى قيل كل خط طول ولا يجري في قوله كل سطح عرض وكل جسم عميق ( قوله وفي المباحث المشرقية الخ ) تأييد لما ذكره سابقاً من ان في الاتول بالقياس الى الطويل اضافتين وبالقياس الى غير الاتول ثلث اضافات

( قوله كما ان لمجموعها ايضاً اضافة اليه ) تحقق الاول والثاني وان كان لا يستلزم تحقق الثالث ولا تعقله الا أن الكلام في الابعاد الجسمية فلذا كان الاولين اضافة الى الثالث فان تعين الطويل والعرض باعتبار العبق

( قوله ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان أظهر ) فان قلت الاتول الذي ذكره المصنف من الطول بمعنى أطول الامتدادين ففيه زيادتان وطول هو اضافة ايضاً فيصح القول بان الاتول اعتبر فيه اضافة ثالثة بلا تكلف قلت الطول المذكور بمعنى الامتداد مطلقاً وليس اضافة والاقترب في توجيه كلام المصنف ان يقال الاتول من زاد طوله على طول غيره بالنسبة الى قصير ففيه الطولان الاضافيان والزيادة الاضافة فلا غبار في الكلام

شيء فقد تؤخذ نارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد  
تؤخذ نارة أخرى بحيث يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال  
الاول أن يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الآخر انه ليس بطويل أو يقال هذا  
السطح عريض عند ما يقال اسطح آخر انه ليس بعريض أو هذا الجسم كبير نحين عند ما يقال  
جسم آخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل أن يقال هذا العدد كثير بالقياس  
الى آخر هو قليل مقبسه اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكبر فان الاطول  
أطول بالقياس الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول في سائر  
الانقسام **المقصد الرابع** في الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه وبيننا خواصه وأقسامه  
(واما بالعرض وهو أقسام) أربعة (الاول محل الكم كالجسم) اما بحسب المقدار الحال  
فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا (الثاني الحال في الكم كالضوء القائم  
بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم) المتصل الذي هو المقدار (محلها  
الجسم) وان اعتبرت تمدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد (الرابع  
متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها) اما في الشدة أو  
المدة أو العدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة (فما وصفناه بخواص الكم مما ليس  
كما بالذات فلاخذ هذه الوجوه) الاربعة (واعلم أنه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من  
هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة) والانطباق يجري مجرى الحلول  
فكانت الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات أو بالعكس (فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة)  
والنقص والطول وتعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك  
الحركة كل ذلك بتبعية المسافة (ومنطبقة على الزمان) أيضا فكانها محل له أو بالعكس

(قوله كالسواد) انه قد في الجسم

(قوله فلا حد هذه الوجوه الاربعة) فهو وصف بحال المتعلق

(قوله والانطباق يجري مجرى الحلول) أي السرياني في اشتراكهما في استلزام الانقسام من الجانبين

(قوله فان مع الكم محلها) المشهور ان اللون عارض للسطح وليس بنافذ في العمق وقيل نافذ

فيه وهذا الكلام مبني عليه

(قوله كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية) فان القوة تتعاقب بالحركات التي تكون محلا

للكم متصلا أو منفصلا فتتعلق بالكم في الجملة

( فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء ) بسبب قلة الزمان كثرته ويعرض لها أيضاً المساواة والتفاوت بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة ( و تقوم ) الحركة ( بالجسم المتحرك ) الذي هو محل المقدار ( فتعجزى تجزئته ) فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة أيضاً فهي كم بالمرض من وجهين أحدهما حلول الكم بالذات فيها أو عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد ( والكم المنفصل قد يعرض للمتمصل ) القار وغير القار ( كما اذا قسمنا الزمان بالساعات أو الاشك بالاذرع ) فيتمدد أجزاء الكم المتمصل ولا بأس بمرض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الاضافات ( وقد يكون الشيء كما متمصلاً بالذات و ) كما متمصلاً ( بالمرض كالزمان فانه كم ) متمصل ( بالذات ) لما مر من أن أجزائه تتلاقى على حد مشترك هو الآن ( ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة ) فيكون منطبقاً بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متمصلاً بالمرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالذات والاتصال بالمرض والانفصال بالمرض ( المقصد الخامس ) ان المتكلمين أنسكروا العدد ( الذي هو الكم المنفصل ) خلافاً للحكماء لمسلكين أحدهما أنه أي العدد الذي هو الكثرة ( مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة ) فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عددياً قطعاً ( بيان أن الوحدة لا توجد ) في الخارج ( أمران الاول لو وجدت ) الوحدة ( فلها وحدة ) لان كل

( قوله فهذا وجه الخ ) هذا اذا اعتبر بالنسبة الى الزمان والمسافة كليهما كونه محلاً وكونه حلاً وأما اذا اعتبر بالنسبة الى أحدهما كونه محلاً وبالنسبة الى الآخر كونه حلاً يكون وجهان ولم يذكره المصنف اذا لا وجه للتخصيص

( قوله ولا بأس الخ ) انما البأس في الدخول لتباين المقولات

[ قوله لو وجدت ] أي في الخارج لان الكلام فيه

[ قوله فلها وحدة موجودة ] لان ما من شأنه الوجود في الخارج يكون الانصاف به فرع وجوده

انما قيدنا بذلك القيد ليرتب قوله ولزم التسلسل الخ

( قوله ويعرض لها أيضاً المساواة ) مبنية على الاستعمال الاصلى وهو تعدية العروض باللام وان قول

المصنف فيعرضها ليس على ذلك

[ قوله لو وجدت الوحدة فلها وحدة ] وأما اذا لم يوجد فلا يلزم التسلسل في الموجودات بل في

الاعتبارات وهل يمتنع التسلسل في الاعتبارى النفس الامرى قد سبق الكلام فيه فلا نعيده

موجود موصوف بأنه واحد (ولزم التسلسل) في الوحدات المترتبة الموجودة معا (قالوا) أى الحكماء في الجواب (وحدة الوحدة نفس الوحدة) على قياس ما قبل في وجود الوجود (وقد مر) هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق (الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم) الواحد (وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان) الحال الذى هو الوحدة مثلاً (في جزء منه كان) ذلك الجزء من المحل (هو الواحد) لان الوحدة قائمة به (دون الكل) والمقدر خلافه (وان لم يكن) الحال (في شئ من أجزائه لم يكن بالضرورة صفة له) أى للمحل الذى فرضناه موصوفاً به وهذا أيضاً باطل (وان كان) الحال (في كل جزء) من المحل (فاما بالتام فيقوم الواحد) الشخصى (بالكثير) وقد عرفت بطلانه بديهياً (أولاً بالتام فيكون جزء منه قائماً بجزء وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام) يعنى انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يجوز أن يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وان لم يتقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلولاً غير سرياني فأشار اليه والى جوابه بقوله (وقول من قال هذا) الذى ذكرتموه (انما يصح فيما يكون الحلول) في المحل المنقسم (حلول السريان) فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله (ولا طائل له) أى لا فائدة فيه (لانا برهنا على أن كل جزء من المحل) المنقسم الذى حل فيه صفة (متصف بجزء منها ولا معنى للسريان الا ذلك) وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض اننا لا نسلم أنه اذا لم يكن الحال ولا شئ منه

(قوله وحدة الوحدة الخ) أى كل ماسوي الوحدة انما يصير واحداً بقيام الوحدة به في الخارج وأما الوحدة لحقيقتها وذاتها واحدة فلا تحتاج الى قيام وحدة بها فلا تسلسل وليس المراد أن الوحدة التى هي صفة الوحدة عين الوحدة الموصوفة بها كما توهمه ظاهر العبارة (قوله كان هو الواحد) دون الكل هذا مبنى على أن القيام بجزء من المحل ليس موجباً لاتصاف المحل به خلافاً للتعزلة على ماسر

(قوله وفيه بحث الخ) يعنى أن الجواب المذكور انما يتم لو حل الاعتراض على ظاهره من أن الحلول سرياني وغير سرياني وانقسام المحل انما يستلزم انقسام الحال في الاول دون الثانى أما لو حل على أن مقصوده

(قوله الثانى ان الواحد الخ) فيه ان هذا انما يدل على رفع الإيجاب الكلي لا على السلب الكلي الذى هو المدعى اذ لا يدل على عدمية وحدة الواحد الذى لا يتقدم كالجوهر الفرد والواجب تعالى وادعاء عدم الفرق انما لا يسمع

في جزء من أجزاء الحل لم يكن صفة له ودعوي الضرورة غير مسموعة لجواز أن يكون  
حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من أجزائه كالنقطة في الخط  
والإضافة في محلها عند التماثل بوجودها هذا وإذا ثبت أن الحال في الحل المنقسم يجب أن  
يكون منقسما بحسبه ( فإذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها ) بانقسام الجسم الذي  
حلت فيه ( وأنه ) أعني انقسام الوحدة ( ضروري البطلان ) فوجب أن تكون الوحدة أمرا  
اعتباريا فإن تلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب  
انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت  
ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام أعني الوحدة فلا يلزم انقسامها  
أصلا لان محلها ملحوظ من حيثية لاجمالها فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في

منع الملازمة المستفادة من قوله وان لم يكن الحال في شيء من أجزائه لم يكن صفة له مستندا لجواز أن  
يكون حالا في المجموع من حيث هو وهذا حلول غير سرياني فلا يلزم الانقسام فلا يتم الجواب المذكور  
( قوله فوجب أن تكون الوحدة ) أي المطلقة أمرا اعتباريا لان ما من شأنه الوجود يكون الانصاف  
بها فرع وجوده فلا يكون المنقسم متصفا بها الا بوجوده فيه وذلك محال فلا يمكن وجودها مطلقاً فلا  
يرد أن الدليل انما يدل على امتناع وجود الوحدة التي هي في الحل المنقسم والمدعى امتناع وجودها مطلقاً  
( قوله فان قلت الخ ) يعني أن دليلكم لو صح لامتنع انصاف شيء بالوحدة في النفس والتالي باطل  
فكندا المقدم

( قوله قلت ان العقل الخ ) جواب باختيار كونها اعتبارية ومنع وجوب انقسامها انما يلزم ذلك لو اعتبر  
عروضها له من حيث ذاته وأما اذا اعتبر عروضها من حيث هو مجموع فلا  
( قوله ولا يمكن اعتبار الخ ) دفع لتوهم أن يعتبر عروضها له في الخارج أيضاً من حيث هو مجموع  
بان اعتبار الحيثيات انما يؤثر في الانصاف بالامور الاعتبارية اذ يجوز أن يعتبر العقل انصاف شيء بأمر

( قوله قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال الخ ) هذا اختيار للشيخ الثاني فان قلت  
انصاف الحل الخارجي بالوحدة الاعتبارية خارجي لا مدخل لاعتبار العقل في ذلك فتوسط اعتبار العقل  
وملاحظته لغو في البين لا يدفع من الاعتراض شيئاً قلت انصاف الحل الواحد بالوحدة وان سلم انه  
خارجي لكن لا يلزم انقسام الوحدة في الخارج ضرورة عدم وجودها فيه فلو لزم لم يلزم الا الانقسام  
في العقل لكن هذا أيضاً غير لازم لان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال كما قرره فتأمل

( قوله ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية ) أي لا يمكن الاعتبار المفيد فان الوحدة اذا كانت موجودة  
في الخارج تنقسم بانقسام محلها فيه ولا يفيد اعتبار حيثية الاجمال

الامور الخارجية (وثانيهما) أي ثاني المسلكين (ان يدل ابتداء) أي من غير استعانة بعدمية الوحدة (على أن الكثرة عدمية والا) وان لم تكن عدمية بل وجودية (فان قامت) والاظهر أن يقال والاقامت أي الكثرة (بالكثير) اذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وحينئذ (فاما) ان تقوم بالكثير (من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد) الشخصي (بالكثير) فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبدية مع استلزامه ههنا محالا آخر فان الانثنية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بأن يقوم شيء من الانثنية بهذا وشي آخر بذاته لم تكن الانثنية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتوه (أو) تقوم بالكثير (من حيث عرض له أمر صار به واحدا فنقل الكلام اليه) أي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير شيئا واحدا صالحا

اعتباري بحقيقة دون أخرى بخلاف الامور الخارجية فان الاتصاف بها حاصل مع قطع النظر عن ملاحظة العقل واعتباره

(قوله والاظهر الخ) لثلا يحتاج الى تقدير الجزاء أي والاقامت بالكثير فان قامت الخ أو الى تقدير الاحتمال الثاني بقوله فان اقامت الخ وان لم يتم بالكثير يلزم قيام الكثرة بذاتها أو قيامها بغير محلها كما يشعر قول الشارح قدس سره اذ لا يتصور الخ

(قوله من حيث هو كثير) أي من حيث ذاته لان من حيث عروض أمر صار به واحدا وليس المراد به من حيث انه متصف بالكثرة اذ لا معنى لعروض الكثرة لشي من حيث انه متصف بالكثرة (قوله من حيث عرض له الخ) أشار بقيد العروض الى أن ذلك الامر لا يجوز أن يكون أمرا اعتباريا لان معروض الكثرة يكون ذات الكثرة فيعود المحذور المذكور

(قوله وفيه بحث لانه مبنى الخ) وانما جعل المبنى منحصرا في اتحاد الوحدة الاتصالية واتصال الجسم لان تلازمهما لا يفيد وجودهما كما ظن لان المذكور فيما سبق وجود اتصال الجسم ويجوز على تقدير مغايرته للوحدة الاتصالية ان تكون هي أمرا اعتباريا لازما لذلك الامر الوجودي (قوله لم تكن الانثنية صفة واحدة وحدة شخصية) فان قلت الانقسام بحسب المحل لا ينافي في الوحدة الشخصية كما لا ينافي انقسام زيد بحسب الاجزاء وحمته الشخصية فان السواد القائم بهذا الجسم واحد وحدة شخصية وان كان منقسما قلت المحل اذا كان منفصلا بمغضه عن بعض بان يكون أحدهما في المشرق والآخر في المغرب مثلا فادعاء ان العرض الموجود القائم بهما على الانقسام واحد بالهوية كادعاء ان زيدا الموجود في المشرق وعمرا الموجود في المغرب واحد بالهوية فلا ينافي اليه فتأمل (قوله فنقل الكلام اليه أي الى ذلك الامر) قبل لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر اعتباريا فان



لان يحل فيه واحد شخصى فنقول ذلك الامر اما أن يحل في الكثير من حيث هو كثير وأنه باطل أو من حيث عرض له ما به صار واحداً ( ويلزم التسلسل ) فوجب أن تكون الكثرة التي هي العدد أمراً اعتبارياً وهو المطلوب ( واعلم أن الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته أمر وجودي بالضرورة ) لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليس نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلاً عن ان يكونا مشاهدين وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لا تدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى هذا أن جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جمعت كما هو الحق عبارة عن عدم الاقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت أمراً اعتبارياً كما صرح به في قوله ( وككونه لا يتقسم اذ ليس له كم يفرض فيه شئ غير شئ وأنه اعتباري ) لان المدم مأخوذ فيه ( والكثرة ليست الا بمجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود ) فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتسالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة أيضاً اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات أموراً معدومة كالوحدات بمعنى اللاتقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة أيضاً وحينئذ لا يصح أن يقال ان كل عدد موجود ولا أنه لا شئ من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبني على أن الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب

[ قوله واعلم الخ ] تحقيق للمقام ومحاكمة من غير تراخي الخصمين

( قوله اذ ليس له كم ) متعلق بلا يتقسم

[ قوله اذ ليس لها جزء الخ ] حتى يمكن أن يكون عدماً بعدم ذلك الجزء

[ قوله وحينئذ أى اذا كانت الوحدة منقسمة الى الوجودية والعدمية ]

فان قلت الاعتباري لا ينافي نقل الكلام قلت أولاً منقوض بالوحدة الاعتبارية وثانياً يتقطع التسلسل باقطاع الاعتبار اللهم الا ان يقال لا يكفي عروض الامر الاعتباري في قيام الكثرة الموجودة في الخارج وفيه تأمل

( قوله هذا ان جعل الوحدة الخ ) أى كون الوحدة أمراً وجودياً كما قال المصنف وان لم يتم . ( قوله وككونه ) في عطفه على كالأحاد مسماحة ظاهرة وجعل الكون بمعنى السكائن بإياه اضافته الى الضمير

انهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما أشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على أن الكثرة موجودة وهي أن يقال ان العدد أمر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في النفس نعم لو قال لا وجود له مجرداً عن المعدودات التي هي في الاعيان الا في النفس لكان حقاً فانه لا يتجرد عنها قائماً بنفسه واما ان في الموجودات اعداداً فذلك أمر لاشك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فأشار المصنف رحمه الله الى دفع هذه المعارضة بقوله ( واما ان ) أمراً ( واحداً يقوم بالجميع ) الذي هو المعدودات ( فان تخيل ) لم يكن ذلك الامر واحداً موجوداً بل ( كان اعتبارياً ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما أمر ) موجود ( واحد بالهوية وان شئت ) زيادة استيقان لما ذكرناه ( فاستبصر بوجود في الخارج ومعدوم فيه ) فانهما انسان أي الاثنينية قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها أمراً موجوداً فضلاً عن كونها واحدة بالهوية ( أو ) استبصر ( بشخص ) موجود ( في الشرق و ) ( بشخص ) ( آخر ) موجود ( في المغرب فانهما ) أيضاً ( انسان ) أي معروضان للاثنينية ( ويعلم بالضرورة أنه لم

( عبد الحكيم )

[ قوله وجود في الاشياء ] أي وجود خارجي بقرينة المقابلة

[ قوله فانه لا يتجرد إلخ ] اذ الوحدة لا يتجرد قائمة بنفسها

[ قوله واما ان أمراً واحداً إلخ ] ما ذكره المصنف يدل على امتناع قيام العدد بالمعدود قياماً عيانياً تحقيقاً كقيام السواد لقياماً انتراعياً كقيام العمى يزيد على مافي الشفاء حيث وقع فيه وأما ان في الوجود أعداداً فذلك أمر لاشك فيه اذا كان في الموجودات وحدات فوق وحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه وهو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشيء الذي لاحقيقة له محال أن يكون له خاصية الاولى أو التركيب أو التامة أو الزائدة أو الناقصة أو المربعة أو المكعبة أو الصمم وسائر الاشكال التي لها وتلك الحقيقة وحده التي هو بها هو انتهى فقوله وتلك الحقيقة وحده التي هو بها هو صريح في أن وحدته النوعية هي بلوغه تلك المرتبة وحينئذ لا استحالة في قيام العدد بالجميع فقوله ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر موجود واحد بالهوية ممنوع انما ذلك في الواحد بالهوية الذي لا يكون فيه تركيب

[ قوله فاستبصر بوجود إلخ ] هذا الاستبصار انما يدل على أن العدد القائم يمثل هذا المعدود لا يكون أمراً موجوداً في الخارج وذلك لا يستلزم أن لا يكون العدد القائم بالموجودات أمراً موجوداً واما المثال الثاني فلا نسلم عدم قيام معنى واحد بهما لما عرفت من معنى وحدة العدد

يقم بهما معنى واحد) بالهوية وان أمكن أن يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن أن يقوم بهما أمر موجود أصلا كما ذكرناه (بل ذلك) الامر القائم بالمعدودات (بمجرد فرض واعتبار) أى أمر فرضي واعتباري وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائزة وبهذا نحل الشبهة ونحسم مادتها فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني ﴿ المقصد السادس انهم ﴾ أى المتكلمين (أنكروا الممدار) كما أنكروا العدد (بناء على أن تركيب الجسم) عندهم (من الجزء الذي لا يتجزى) كما سيأتى (فانه لاتصال بين الاجزاء) التى تركيب الجسم منها (عندهم) بل هى منفصلة بالحقيقة الا أنه لا يحس بانفصالها لصغر الفاصل التى تماسست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك (فكيف يسلم) عندهم (ان ثمة) أى في الجسم (اتصالا) أى أمرا متصلا في حد ذاته ذو عرض حال في الجسم (وان الاجزاء) التى تفرض في الجسم (بينها حد مشترك) كما في المقادير ومحالها بل اذا كان الجسم مركبا من أجزاء لا يتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح

[قوله مجرد فرض واعتبار] يخدشه ما ذكره الشيخ من انه كيف يكون لما لاحقيقة له خواص ترتب عليه الاحكام

[قوله وان الاجزاء التى تفرض الخ] لا يخفى عليك أن معنى اتصال الجسم عند الفلاسفة كونه محلا لكم المتصل لان يوجد بين أجزائه حد مشترك فانه يستلزم الجزء ومافى حكمه فالصواب أن يقال وان وان الاجزاء التى تفرض في المقدار بينها حد مشترك وان يترك قوله كما في المقادير ومحالها [قوله يسميه بعضهم] أى المتكلمين وهم المعتزلة فانهم شرطوا في الجسم الابعاد الثلاثة وأما الاشاعرة فيقولون ما يتركب من جزئين فصاعدا فهو جسم

(قوله أى أمر فرضي واعتباري) أراد ان نفسه فرضي غير موجود في الخارج وان كان اتصاف محله به حقيقة  
(قوله يسميه بعضهم خطا جوهريا) وبعضهم يسمي المركب من جزئين فصاعدا جسما

والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم وأجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط أو سطح أو جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة \* ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلاث المذكورة للكمية وانها كيف تتصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال ( والتفاوت ) بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان ( راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ) ( فما هو اقل اجزاء يكون اصغر حجما وانقص ) وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز أن يوصف الجسم بالمساواة واللا مساواة من غير أن تقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا ( والقسمة ) الفرضية المعارضة للجسم على ذلك التقدير ( معناها فرض جوهر دون جوهر ) فان كل واحد منهما شئ مغاير للآخر فقد صحح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به ( ولا عاد له غير الاجزاء ) أي يجوز أن يمد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي أجزاؤه وليس هناك شئ آخر يمد به أصلا ( اللهم الا بالوهم ) فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يمده فيتخيل أن هناك مقدارا هو كم متصل يمكن أن يفرض فيه واحد عاد ( وحكمه مردود ) لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لجزء الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صحح المد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف أنه لا يمكن الاستدلال بثبوت شئ من هذه الامور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به ( واحتج الحكماء في اثباته بوجهين \* الاول ان الجسم الواحد ) كالشمعة مثلا ( توارد عليه مقادير مختلفة فتارة يحصل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالمكس وتارة مدورا وتارة مكعبا ) وهو

[ قوله ثم انه شرع الخ ] الظاهر أن يقال انه بيان لسبب التفاوت في الصغير والكبير وقبول القسمه ووجود العاد عند أصحاب الجزء ردأ لما قاله المتألفه من أن الامور الثلاثة خواص الكم  
[ قوله مقادير ] بالمعنى اللغوي أعنى المقادير المحسوسة فلا يتوهم المصادرة

( قوله فرض جوهر دون جوهر ) دون في موضع الحال أى متجاوزا جوهره وحاصله فرض جوهرين فيه فرضاً مطابقاً للواقع  
( قوله تنوارد عليه مقادير مختلفة ) المراد بالمقادير ههنا هو المقادير المتعارفة التى لا يشكها أحد وكذا المراد بالسلمح فيما سياتي فلا يرد ان فيه مصادرة لتوقفه على ثبوت المقادير

ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحينئذ فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم التعليمي ( لا يقال لا يتغير المقدار ) فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار ( اذ المساحة واحدة ) في جميع هذه الصور المتبدلة ( لا نأقول المساحة واحدة بالقوة أي مضروب أحدها كمضروب الآخر وأما بالفعل فلا اختلاف ) في المقدار ( ظاهر ) لأن ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية أخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وإن كانت متحدة بالقوة من حيث أن المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في إثبات ما هو المطلوب ( وأيضاً فالما آن اذا اتصلا فقد بطل السطح ) المتعدد ( الذي كان لهما وحدث سطح آخر ) هو واحد ( والثاني ) الواحد كالماء في كوز ( اذا قطع ) بأن صب مثلاً في كوزين زال عنه سطحه الواحد و ( حصل فيه سطحان بمدة الدم وكل ذلك ) الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدث سطحين

[ قوله مع بقاء جسميته المخصوصة ) هذا انما يتم لو لم تكن المقدار من مخصصات الجسمية وهو ممنوع الى ان يقوم الدليل عليه  
( قوله وهذا الاتحاد الخ ) لان مناط الاستدلال توارد المقادير المختلفة بالفعل  
[ قوله ذلك الذي ذكرناه ] جعل المشار اليه الامرين بتأويل المذكور اشارة الى ان قوله وكل ذلك الخ مقدمة ثانية للاستدلال بالوجهين السابقين

( قوله بل يختلف الاشكال ) قد يقال التبدل ليس متعلقاً بظواهر الشمعة فقط بل متعلقاً باعماقها وأيضاً فالتبدل ليس مقتصرًا على الاشكال لكن انفسك التبدل المفروض عن انفصال الاجزاء بعضها عن بعض حتى تبقى الجسمية المخصوصة كما زعموا محل تأمل  
( قوله أي مضروب أحدها كمضروب الآخر ) توضيحه انه اذا جعل طول الجسم عشرين ذراعا وعرضه خمسة أذرع ثم جعل طوله خمسة عشر ذراعا وعرضه عشرة أذرع فالمجموع خمسة وعشرون ذراعاً في صورتين

( قوله وأيضاً فالما آن الخ ) فان قلت التجدد في الصورتين المذكورتين للصورة الجسمية فلا يثبت على تقدير تمام الدليل الا وجودها قلت انحصار التبدل فيها ممنوع

(يعطى الوجود) أي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمنجدد المذكورين ليسا بحض المدم بل هما موجودان زال أحدهما وحدث الآخر (و) يعطى (التبدل) أي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل (وبه) أي بهذا التبدل (تبين أنه) أعني المقدار (لا يكون نفس الاجزاء) بل أمراً زائداً لأنها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهما في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما أنه اذا ثبت تنامي الجسم فقد ثبت السطح أيضاً (والجواب) عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي (أنه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى) وإما من قال به (وتركب الجسم منه) فإنه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل (يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد) ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس (فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل أو ضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال أجزاء جسم باجزاء جسم آخر أو انفصال أجزاء جسم واحد بعضها

(قوله أي توارد المقادير الخ) فسر التبدل بتوارد المقادير مثلاً يلزم اتحاد المعطاي أعني زوال مقدار جسمي وحدوث آخر مع المعطى أعني التبدل  
(قوله مع كونه متناهما في الوضع) أي في الإشارة الحسية إشارة الى انه لو لم يكن متناهما في الوضع كسطح الكرة لا يستلزم وجود الخط  
(قوله تنامي الجسم) أي في الوضع والمقدار بناء على أن تناميه في المقدار الثابت تنامي الابعاد يستلزم تناميه في الوضع<sup>١</sup>

(قوله ويعطى التبدل) لا يقال زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر عين التبدل فيتمتع المعطى والمعطى فلا يصح لانا نقول يكفي في الصحة التغير في العنوان والاعتبار  
[قوله مع كونه متناهما في الوضع] التناهي على قسمين تناء في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه إشارة حسية وتناء في المقدار وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض مقدار محدود بقدره ثم السطح اما يستلزم الخط اذا تنامي في الوضع وأما اذا لم يتناه فيه كما في محيط الكرة الغير المنتهي فيه وان وجب تناميه في المقدار بالبرهان الدال على تنامي ابعاد الجسم مطلقاً فلا ولهذا قال مع كونه متناهماً في الوضع وكذا الكلام في استلزام الخط للقطعة اذ لا نقطة في محيط الدائرة فالسطح ليس بمستلزم للخط ولا الخط للنقطة وأما الجسم فيستلزم للسطح عندهم لوجوب تناميه في المقدار المستلزم لتناميه في الوضع كما يشهد به التخييل الصحيح ولذا أطلق استلزام تنامي الجسم للسطح

عن بعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلاً الوجه (الثاني الجسم يتخلل) تخللاً حقيقياً رهو أن يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر إليه ومن غير أن يقع بين أجزائه خلاء كالماء إذا سخن تسخيناً شديداً (وبتكاف) تكالفاً حقيقياً وهو أن ينقص حجمه من غير أن يزول عنه شيء من أجزائه أو يزول خلاء كان فيما بينها (وجوهريته) أي حقيقته المخصوصة وهويته المعينة (باقية) محفوظة في الحالين (كإسائتي والمتغير المقابل للصغر والكبر زائد) على جوهرية المحفوظة الباقية إذ لو كان عينها أو جزءها لتغيرت بتغيره (ووجودي ضرورة) لما عرفت من أن المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدماً محضاً فنبت وجود المقدار الجسمي الذي ينهي بالسطح المنتهي بالخط فتكون كلها موجودة (والجواب منعه) أي منع قبول الجسم للتخلل والتكاثف الحقيقيين (فانه أيضاً فرع) وجود (الهيولي وقبولها للمقادير المختلفة وأثبتها فرع) في الجزء الذي لا يتجزى (كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى المقصد السابع) أعني المتكلمين كما أنكروا العدد والمقدار الذي هو الحكم المتصل القار (أنكروا) أيضاً (الزمان) الذي هو الحكم المتصل غير القار (لوجهين) الأول أن الزمان على تقدير كونه موجوداً (أمسه مقدم على يومه) إذ لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات والالكان

[قوله تخلل حقيقياً] احتراز عن انتفاش الأجزاء واندماجها فانه يسمى تخللاً وتكاثفاً مجازياً فانه ليس إلا دخولا أجزاء خارجية عن الجسم وخروجها (قوله أنكروا) أي نفوا وجوده فلا يرد أن الدليلين الزاميان فكيف يصير أن منشأً للانكار بمعنى الاعتقاد بعدمه على أن الدليل الثاني يفيد الانكار أيضاً كما ستطلع عليه (قوله أمسه مقدم على يومه) يعني أن كل جزء يفرض منه مقدم على آخر مع قطع النظر عن اعتبار أمر معه (قوله والا لكان الخ) لانه على تقدير كونه قار الذات تكون أجزاؤه مجتمعة مقارناً بعضها مع بعض

(قوله فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلاً) أما الجسم التعليمي والسطح فلما ذكر صريحاً وأما الخط فلانه نهاية السطح فإذا لم يثبت وجوده لم يثبت وجوده لوجه الذي ذكر فيها [قوله والجواب منعه] وأيضاً الأعدام والاعتبارات تتجدد بلا مهربة فلا يدل على الوجود [قوله أنكروا الزمان لوجهين] فيه بحث لأن هذين الوجهين الزاميان كما سيتضح من تقريرهما فليسا منشأً للانكار فالأولى أن يذكر وجهها آخر اللهم إلا أن يقال حاصل الكلام انه يلزم عدمية الزمان على قاعدتكم ولا دليل يدل على وجوده على قاعدتنا فليس بوجود [قوله والا لكان الحادث في زمان الطوفان حادثاً اليوم] الحكم المذكور ضروري كما يشير إليه فيه الوجه الثاني وما ذكره تنبيه عليه ثم الملازمة ظاهرة لان زمان الطوفان على ذلك التقدير يكون حاضراً

الحادث في زمان الطوفان حادثاً اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب أن تكون أجزاءه متمتعة الاجتماع (وليس) تقدم أمسه على يومه (تقدماً بالعلية والذات) أي الطبع (والشرف والرتبة) لأن المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها

فيكون حادث جزءه مقارنة لجزء آخر فيكون حادثاً فيه اذ لا معنى لطرفية الزمان لشيء الا مقارنة له في الحدوث والوجود فاندفع الشكوك التي أوردت هنا كما لا يخفى على المتتبع (قوله يجامع المتأخر) أي يمكن أن يجامع المتأخر نظراً الي ذاتيهما وان امتنع بعارض فلا يرد المعد لأنه من حيث ذاته يمكن اجتماعه انما امتنع الاجتماع بواسطة عروض التقدم الزماني له بناء على كونه موقوفاً عليه من حيث العدم بعد الوجود

(قوله وليس الامس إلخ) فان أجزاء الزمان في أنفسها يمتنع اجتماعها (قوله متساوية في الحقيقة) لأن أجزاء الزمان زمان وليست موجودة في الخارج فلا يمكن أن يكون احتياج بعضها الى بعض بحسب التشخص أيضاً وما قيل ان التشخص الوهمي تنصف به الاجزاء بعد فرض القسمة يجوز أن يصير مرجحاً لاحتياج بعضها الى بعض فلا يخلو عن مكابرة لان التشخص الوهمي لا يمكن أن يصير مرجحاً للاحتياج والعلية في الخارج

مجامعاً لايوم الحاضر فما يكون وجوده مقارنة له يكون مقارنة لليوم أيضاً وبالجملة الملازمة بين الشيء وزمانه بين فلا ينفك الحادث عن زمانه وبالعكس وهذا ظاهر فلا يلتفت الى ما يتوهم من انه لا يلزم من دوام الظرف دوام المظروف على انه ان سلم اجتماع اليوم مع زمان الطوفان وقت حدوث الحادث المذكور فيه فقد اتضح الملازمة وان لم يسلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان المعتبر مع عدم اليوم على اليوم بالزمان كتقدم الاب المعتبر من حيث انه كان مقارنة لعدم الابن عليه فانه تقدم زماني كما سيحكي فيلزم ان يكون لازمان زمان وهو المطلوب وبالجملة المنع المذكور انما نشأ من عدم تخيل معنى الاجتماع الثنائي لتقدم الامس على اليوم

[ قوله لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر ] أي يجوز ان يجامعه والا فتقدم موسى عليه السلام علينا بالشرف مما لا شك فيه وقد يمنع لزوم هذا الجواز أيضاً في كل تقدم بالطبع لان المعد مقدم بالطبع على المعلول ولا يجوز اجتماعهما كما هو الصواب والظاهر اجتماع جهتي التقدم في المعد والفرق بالحيشية ولو اعتبر في أحد المتقدمين قيد يستلزم عدم اجتماعها في الصدق فليس يضار في التحقيق لان مجرد عدم جواز اجتماع المتقدم مع المؤخر يستدعي الزمان كما يفهم من اطلاقهم سواء سمي تقدماً زمانياً أو طبيعياً فيتم المطلوب فتأمل

[ قوله وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة ] يمكن ان يقال بعد تسليم التساوي في الحقيقة ان



الى بعض أولى من عكسه فلا يتصور بينهما تقدم بالعلية ولا بالذات وهي في أنفسها متسارية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل ( فهو بالزمان لانحصاره عندكم ) أيها الحكماء في خمسة فاذا اتنى أربعة منها تمين الخامس ( فيكون للزمان زمان ) لان معنى التقدم الزمانى أن المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه ( والكلام في ذلك الزمان ) وتقدم بعض أجزائه على بعض ( ويلزم التسلسل ) في الأزمنة الموجودة مما أى يلزم أن يكون هناك أزمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض ( وأنه محال ) في نفسه بالضرورة ( ومع ذلك ) أى ومع

( قوله وهي في أنفسها متساوية الخ ) فلا يعرض لبعضها شرف بالنظر الى ذاته وان اتصف بالشرف بسبب الامور الواقعة فيه لان الكلام في تقدم البعض على البعض

( قوله لان التقدم الرتبي الخ ) لانه لا بد فيه من اعتبار المبدأ وضعاً أو عقلاً واذا تبدل اعتباره يتبدل التقدم كما في الامام والمأموم والجلس والنوع

( قوله والكلام في ذلك الخ ) بان يقال على تقدير وجوده يكون اسمه مقدما على يومه الخ لا يقال يجوز أن يكون زمان الزمان اعتباريا لانا نقول فيه اعتراف بعدمية الزمان الذى يعرض التقدم والتأخر لاجله والزمان الاول كسائر الزمانيات

( قوله ويلزم التسلسل الخ ) بخلاف ما اذا كان عديمياً فانه على تقدير لزوم التسلسل تسلسل في الامور الاعتبارية ( قوله بالضرورة ) اذ بدهاة العقل تحكم بان ليس لنا أزمنة غير متناهية منطبقة بعضها على بعض ومع

التساوى فيها لا ينافى كون السابق معددا لللاحق كما في كون احدى الدورات معدة للآخرى وعدم الاولوية باعتبار أمر عارض ممنوع على انه لا يلزم في تقدم الشرف ان يكون المتقدم ذاته منشأ للشرف كما في العالم والجاهل بل جاز ان يكون باعتبار أمر عارض فكونها متساوية في الحقيقة لا يستلزم عدم تقدم بعضها على بعض بحسب الشرف وأما ادعاء التساوى بحسبه أيضاً فقد لا يسلم لجواز ان يدعي شرف الامس من اليوم لقربه من زمن الرسول عليه السلام مثلاً

[ قوله والكلام في ذلك الزمان ] فان قلت المدعي هو السلب السلكي أعنى عدم وجود فرد من الزمان والدليل انما يفيد رفع الإيجاب السلكي لجواز عدمية الزمان الثاني قلت يكفي في الاستدلال خصوصاً بالانزامي انه لا قائل بالفصل

[ قوله منطبق بعضها على بعض ] معنى الانطباق هو الظرفية والمظروفية [ قوله ومع ذلك يستلزم محالاً آخر ] قيل فيه نظر لان التسلسل محال ولا استحالة في استلزام

كونه محالاً يستلزم محالاً آخر وهو أن يقال (فمجموع) تلك (الازمنة) التي لا تنتهي  
وينطبق بعضها على بعض (يكون أمسها مقدماً على يومها) تقدماً (بالزمان) لا امتناع اجتماع  
فيكون أمس المجموع واقعاً في زمان ويومه واقعاً في زمان آخر (فزمان المجموع ظرف له)  
لوقوعه فيه (فيكون) ذلك الزمان (داخلاً في المجموع) لانه زمان من الازمنة المتطابقة  
(والا) وان لم يكن داخلاً فيه (لم يكن المجموع) الذي فرضناه (مجموعاً) لخروج بعض  
الآحاد عنه حينئذ (و) يكون (خارجاً) أيضاً (عن المجموع) لان ظرف الشيء لا يكون جزءه  
وأنه (أي كونه داخلاً وخارجاً معاً بالقياس الى المجموع) محال واجيب (عن هذا الوجه  
(بأن تقدم أجزاء الزمان) بعضها على بعض وان كان تقدماً بالزمان لكنه (ليس) تقدماً  
(بزمان آخر) فان التقدم الزماني لا يقتضي أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان  
مغاير له بل يقتضي أن يكون السابق قبل المتأخر قليلاً لا يجمع فيها القبل مع العبد فان هذه  
القبليّة لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتأخر في هذه القبليّة من أجزاء الزمان  
فلا بد أن يكونا واقعين في زمانين أحدهما متقدّم على الآخر وان كانا من أجزاء الزمان  
لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبليّة المذكورة  
عارضة لأجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا أشار بقوله (فالتقدم عارض  
لها) أي لأجزاء الزمان (بالذات ولنفيها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم) عارض لشيء  
(لتقدم آخر) عارض لشيء آخر (والا تسلسل) وكان مع تقدم الاب على الابن مثلاً  
تقدمات غير متناهية عارضة لمقدمات غير متناهية وهو باطل قطعاً (فلا بد من الانتهاء الى  
ما تقدمه بالذات وهو الذي تسميه الزمان) فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد

ذلك يستلزم وجود الحركات الغير المتناهية المستلزم لوجود الاجسام المتحركة الغير المتناهية  
(قوله فان التقدم الزماني الخ) وان أيت عن اطلاق التقدم الزماني الا على ما يكون بالزمان فليكن هذا  
قبحاً سادساً وسمه ما شئت من التقدم بالذات وغيره  
(قوله اتصال التصرم والتجدد) لم يرد معناه الظاهر اذ لا يمكن الاتصال بين التصرم والتجدد ولان

محال محالاً آخراً وليس بشيء لان المقصود الاستدلال على عدمية الزمان باستلزام وجوديته محالين كما  
هو الظاهر من المتن أو باستلزامه التسلسل المحال ههنا وباستلزامه محالاً لا بيان استحالة استلزام التسلسل  
لما ذكر من المحال حتى يرد ما ذكر تأمل

[قوله فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد أعني عدم الاستقرار] أورد عليه ان ماهية

أعني عدم الاستقرار فإذا فرض فيها أجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضاها لما إلى أمرسواها بخلاف ما عداها فإنه محتاج في عروضاها لما إلى أجزاء الزمان ولذلك يتقطع السؤال وجه التقدم إذا انتهى إلى أجزاء الزمان كما مررت إليه الإشارة

الاتصال ليس كما والزمان كم بل أراد بالاتصال المتصل قائم يعبرون عما هو متصل في ذاته بالاتصال لكونه لازما ذاتيا له فكأنه نفس الاتصال وإضافته إلى التصرم والتجدد إضافة المروض إلى العارض أي المتصل للتصرم والتجدد وإنما اختار هذه المبالغة بجعل لازم الماهية نفس الماهية ليظهر لحوق التقدم والتأخر لأجزائه لذاته أو كمال ظهور

(قوله أعني عدم الاستقرار) يعني أن المراد بالتصرم والتجدد عدم الاستقرار إذا امتداد المتصل في ذاته غير متصف بالتصرم والتجدد ما لم يلاحظ انقسامه بل بعدم الاستقرار فالعني أن حقيقة الزمان المتصل الغير المستقر لذاته كأنه نفس اتصال التصرم والتجدد

(قوله فإذا فرض الخ) يعني أنه ليس موصوفا بالتقدم والتأخر في الخارج حتى يلزم كونه كما منفصلا وكونه مجتمع الأجزاء بناء على أن التقدم والتأخر لكونهما إضافتين توجدان معاً فيكون معروضاها موجودين معاً بل هو أمر متصل في ذاته غير مستقر إذا فرض له أجزاء عرض لها في الزمن التقدم والتأخر لذاتها لكونها أجزاء لأمر غير مستقر

(قوله ولا يحتاج في عروضاها الخ) وإن كان يحتاج في ثبوتها إلى الحركة فهي واسطة في الثبوت لا في العروض

[قوله بخلاف ما عداها] حق الحركة فإن حقيقة كمال ما بالقوة وليس يلزمها اتصال حتى لو فرضنا ثلاثة أجزاء لا تجزى وكان المتحرك حين يتحرك في الأوسط لكان عند حركته إلى الثالث كمال ما بالقوة لم يكن على متصل فففس كونه كمال ما بالقوة لا يوجب أن تكون منقسمة فضلا عن أن تكون أجزاءها متقدمة ومتأخرة وإنما يعرض الانقسام والتقدم والتأخر بسبب انطباقها على المسافة الموصوفة بالاتصال والتقدم والتأخر وتفصيله ما ذكره الشيخ في الشفاء أن الحركة يلحقها أن ينقسم إلى متقدم ومتأخر وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في التقدم من المسافة والمتأخر ما يوجد منها في التأخر من المسافة لكن يتبع ذلك أن المتقدم للحركة لا يوجد مع التأخر منها كما يوجد التقدم والتأخر في المسافة معاً فيكون للتقدم وللتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما لها ليست من جهة ما لها للمسافة ويكونان معدودين بالحركة

الزمان ليس عدم الاستقرار ولا اتصال ذلك لعدم إذا الزمان معدود من أقسام الكم ولا قائل بان عدم شيء من الأشياء استقرارا كان أو غيره ولا اتصال ذلك لعدم من الكم بل له ماهية يعرضها عدم الاستقرار ولا شك أن الحركة أيضاً كذلك فهذا التقرير لا يفيد كون عروض التقدم لأجزاء الزمان بحسب ذاتها ولجميع ما عداها بواسطتها وأما حديث انقطاع السؤال فقد عرفت ما فيه

وقد أجب عنه أيضاً بأن تقدم الامس على اليوم رتبى الا ترى أنه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس مقدماً واذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخراً (الوجه (الثاني الزمان الحاضر موجود) يعني أنه على تقدير وجود الزمان يجب أن يكون الزمان الحاضر موجوداً (والالم يكن الزمان موجوداً) أصلاً (لانه) أى الزمان (منعصر في الحاضر والماضى والمستقبل والماضى ما كان حاضراً) وصار منفصياً (والمستقبل ما سيصير حاضراً) وهو الآن المترقب (واذا كان لا حاضراً) موجوداً (ولا ماضى ولا مستقبل) موجودين (فلا وجود للزمان) أصلاً (وهو خلاف المفروض وانه) أى الزمان الحاضر الموجود (غير منقسم والا فجزأؤه اما معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه) اذ لو جاز اجتماع أجزائه لجاز أن يكون الحادث في الزمان السابق حادثاً اليوم (واما مترتبة) فيتقدم بعض أجزاء الحاضر

فان الحركة بأجزائها بعد المتقدم والمتأخر فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار أيضاً بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار

( قوله وقد أجب الخ) هذا الجواب مندفع بما ذكرنا من ان أجزاء الزمان بعضها مقدم على بعض اذا لوحظ من حيث ذاته ولم يلاحظ معه أمر آخر

[ قوله واذا كان لا حاضر موجوداً ) قدرا لغير منصوباً اشارة الى أن لا بمعنى ليس وان الجملة في محل

( قوله وقد أجب عنه أيضاً الخ ) قد أشرنا الى أن مجرد عدم اجتماع المقدم والمؤخر الظاهر في أجزاء الزمان يكفى في أصل الاستدلال فهذا الجواب انما يفيد مجرد نفي القول بعدم التقدم الرتبى بناء على منع جواز الاجتماع فيه البتة ولا يكون جواباً عن أصل الاستدلال على ان هذا الجواب مدفوع عن أصله لان التقدم الرتبى كما سيصرح به في آخر موقف الاعراض تقدم اعتبارى موقوف على اعتبار مبدأ وقرب ما يوصف بالتقدم اليه ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدماً على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متأخراً بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل يتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين وأكثر من التقدم في شئ واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثاني فليتدبر

( قوله واذا كان لا حاضر موجوداً ) اسم كان ضمير الشأن وموجوداً صفة حاضر وخبر لا محذوف والتقدير اذا كان الشأن لا حاضر موجوداً ثابت ويحتمل ان يكون لا بمعنى ليس وحاضر مرفوع اسمه وموجود أخبره

( قوله لجاز ان يكون الحادث في الزمان السابق ) قيل فيه بحث لجواز ان يكون قدر مخصوص من الزمان مجتمع الاجزاء لكن يتعني ويحدث قدر آخر مثله وهكذا فالاولى ان يقتصر على قضاء الضرورة للحركة

على بعضه ( فلا يكون الحاضر كله حاضراً ) بل بعضه هذا خاف وأيضاً نقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى ما لا يتناهي ( واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني ) الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر ( و ) الجزء ( الثالث ) الذي يحضر عقيب الثاني ( اذا ما من جزء ) من أجزاء الزمان ماضياً كان أو مستقبلاً ( الا وهو حاضر حينئذ ) وقد عرفت أن الحاضر غير منقسم فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآتات ( فيتركب ) الزمان ( من آتات متتالية والمفروض أنه ) أى الزمان ( موجود فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تجزى لانه ) أعني الزمان ( من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم ) الذي هو المسافة يكون مركباً من أجزاء لا تجزى ( لانها ) أى الحركة ( من عوارضه ) أى متعلقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة بحيث اذا فرض في أحدها جزء يفرض بإزائه من

الرفع اسم كان تامة ولا يجوز ان يكون لا التبرئة لا متناع ان يكون عاملة لبطان صدرتها بدخول كان وملغاة وجوب التكرير على ما في الرضى والمعنى وأما في قوله فلا ماضى ولا مستقبل موجودين فيجوز أن يكون بمعنى ليس ويجوز أن يكون للتبرئة وموجودين صفة والخبر محذوف تقديره فلا ماضى ولا مستقبل موجودين من الزمان

( قوله لامتناع الخ ) فيه بحث لانه ان أراد الانقسام الوهمي فلا نسل امتناعه وان أراد الفعلى فسلم لكن اللازم أن يكون الحاضر غير منقسم بالانقسام الفعلى وهو لا يستلزم الجزء الا أن يدعى أن الانقسام الوهمي يستلزم الفعلى على ما عليه المتكلمون حيث قالوا أن جميع الانقسامات ممكنة فيجوز أن يكون متعلقاً به قدرته تعالى فيمكن وقوعه حينئذ فنختار الشق الاول وبين امتناعه بأنه يستلزم امكان وجود الامور الغير المتناهية بالفعل

( قوله واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم ) قيل نختار انه غير منقسم ولا يلزم الجزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الانقسام الوهمي ان طابق الواقع بان يكون فيه شيء غير شيء بحسب نفس الامر لزم اجتماع الاجزاء المحكوم ببطلانه أولاً وان لم يطابق فلا عبرة به ولزم الجزء في نفس الامر لان الانقسام الفرضي المنفى من الجزء هو الفرضي المطابق لواقع كما حقق في موضعه

( قوله وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة ) ولا يبي على في هذا المعنى أبيات

خذ يا صديقي من أخيك مقالة \* حكمت بصحتها النفوس الناطقة

ان المسألة والزمان كليهما \* ثم التحرك جملة متطابقة

كل واحد من الآخرين جزء فإذا تركب أحدهما من أجزاء لا تجزى كان الآخر كذلك فظهر أنه لو كان الزمان موجوداً لكان الزمان الحاضر موجوداً ولو كان الزمان الحاضر موجوداً لكان الجسم مركباً من أجزاء لا تجزى (وأنتم لا تقولون به) أي بتركب الجسم من الأجزاء التي لا تجزى فيتم الاستدلال عليهم الزاماً (أو بطله) يعني تركب الجسم من تلك الأجزاء (بدليله) الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني أنه لو وجد الزمان فاما أن يوجد في الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل والكل باطل (أجاب عنه ابن سينا) بأن قال (لم قلتم أنه لو وجد) الزمان، (فأما في الآن) أي الحاضر (أو في الماضي أو في المستقبل فان كلا منها أخص من الموجود المطلق ولا يلزم

[ قوله برهانا ] بأن يكون المستدل به من لا يقول بتركب الجسم من أجزاء لا تجزى بل يقول بكونه متصلاً واحداً في نفسه قابلاً لاقسامات متناهية كمحمد الشهرستاني أو مركباً من أجزاء غير قابلة للقسمة الفعلية وقابلة للقسمة الوهمية كدقيق الطيس

(قوله ولما كان حاصل الخ) اذ ملخصه ابطال وجود الزمان بابطال وجود أقسامه الثلاثة سواء قرر بصورة القياس الاقتراني المركب من متصلين كأمراً أو قرر بقياس مقسم مركب من منفصلة ذات ثلاثة أجزاء وحملات بعدد أجزاء الانفصال كما قرره الآن ليكون جواب الشيخ له ظاهر المطابقة معه والمراد بقوله أن يوجد في الحاضر أن يوجد في ضمن هذا أو في ضمن ذلك فلا يرد أن التقرير السابق حاصله أنه لو وجد الزمان لكان الموجود منه اما الحاضر أو الماضي أو المستقبل لافي الحاضر والماضي والمستقبل كيف وقد صرح سابقاً بأن الزمان منحصراً في الثلاثة وإذا لم يكن الحاضر موجوداً فلا ماضى ولا مستقبل موجودين (قوله بأن قال الخ) يعني لانسلم أنه لو وجد الزمان لوجد في ضمن أحدها لم لا يجوز أن يكون موجوداً في نفسه ولا يكون شيئاً منها

[ قوله فان كلا منها أخص من الموجود المطلق ] فان من الموجودات ما ليست بحاضر ولا ماض ولا مستقبل كالأمور القديمة ويجوز أن يكون الزمان من جملتها فيتحقق من غير أن يكون أحدها وذلك لان هذه الاقسام اعتبارية حاصلة بعد فرض الانقسام والتجزئة والزمان موجود في نفسه متصل واحداً لا انقسام فيه

ان صح قسمة بعضهن لحجة • فالشكل في قسميهما متوافقه

اعلم ان المسافة اما نفس الجسم أو منطبقة عليه وعلى كل تقدير يلزم من تنافي الآتات تركب الجسم من الأجزاء التي لا تجزى

(قوله فيتم الاستدلال برهانا) الظاهر ان الكلام الزامي على التقرير الثاني أيضاً اذ لا يقول المشككون بالدليل الثاني للجزء وكأنه انما سمى برهانا لانه لو حفظ فيه الدليل بخلاف الاول

من كذب الاخص) وانفائه (كذب الاعم) وانفائه (وهو مشكل لان وجود الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر) بل هو غير متصور (وقد ناقض) ابن سينا (نفسه حيث قال) في جواب استدلالنا برهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية (جميع الحركات الماضية) التي لا تنتهي (لا توجد) أصلاً حتى يتصور فيها التطبيق وتتصف بالزيادة والنقصان (والا في الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل) فقد حكم هناك بأن مالا يوجد في شيء من الازمنة الثلاثة لم يكن موجوداً قطعاً ومنعه ههنا أنه تناقض صريح فان قلت لا منافضة فان ما ليس بزمان كالحركة

(قوله وهو مشكل الخ) لا يخفى عليك أن هذا الاشكال غير وارد على مقررنا الجواب مطابقاً لتقرير المصنف للاستدلال وانما يرد لو قرر الجواب على مقرر القوم جواباً عن الاستدلال بطريق الظرفية حيث قالوا ان الزمان لو كان موجوداً فاما أن يوجد في الحال أو في الماضي أو في المستقبل لكن الجواب حينئذ لا يكون جواباً عن تقرير المصنف فلا يصح قوله أجاب عنه والحاصل أنه لو قرر الجواب بطريق الظرفية كما في عبارة القوم كان الاشكال وارداً عليه لكن لا يكون مطابقاً لتقرير المصنف وان قرر على وجه يطابق تقرير المصنف لا يحجج الاشكال المذكور فكلام المصنف لا يخلو عن اختلال والقول بأنه مبني على عدم الفرق بين تقرير الظرفية وتقرير الفردية أو المقول بأن معنى قوله أجاب عنه أجاب عن الوجه الثاني بناء على تقرير الظرفية ولذا قدر الشارح قدس سره قوله ولما كان حاصل الوجه الثاني وقرره بطريق الظرفية مما لا يؤم به عاقل فضلاً عن فاضل ثم اعلم أنه على تقرير الظرفية هذا الاشكال مندفع أيضاً لان وجود الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ليس متعزداً مطلقاً بل اذا كان ذلك الشيء من المتغيرات ولا يكون منطقياً على كل الزمان كالحركة فانه موجود في كل الزمان وليس موجوداً في شيء من الازمنة

(قوله وقد ناقض الخ) لا مناقضة في كلامه لان مراده من قوله جميع الحركات الماضية لأي يوجد ان الحركات الماضية مجتمعة لا توجد فلا يجري فيها برهان التطبيق لاشتراط الاجتماع فيه ولا شك أن الامور المتغيرة اذا كانت مجتمعة الوجود لا بد أن تكون موجودة اما في الماضي أو في المستقبل أو في الحال (قوله فان قلت) خلاسته أن كل ماهو زماني فله متى اما الحاضر أو الماضي أو المستقبل بخلاف الزمان كما ان كل ماهو مكاني له مكان بخلاف المكان

(قوله متعذر بل هو غير متصور) أراد بالمتعذر المتعذر بحسب التحقيق وان كان ممكناً بحسب المفهوم لظاهر وجه الترتيب، بنى ذلك الامكان وان حمل التعذر على التفسير مجازاً فالامر أظهر (قوله فان قلت لا مناقضة) حاصل السؤال ان عبارة القوم كانت على وجه حمل ابن سينا على الظرفية

مثلاً ويسمى زمانياً اذا لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجوداً بخلاف الزمان كالماضي مثلاً فانه عندنا موجود في حد نفسه وان لم يكن موجوداً في الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفاً لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود في نفسه وان لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المكانى فانه اذا لم يوجد في مكان لم يكن موجوداً قلت هذه منازعة لفظية اذ المقصود أنه لو كان الزمان موجوداً لكان ذلك الزمان اما نفس الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل لما عرفته ( قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم في عدة أمور كل منها اخص منه ) ولم يوجد شيء منها ) أى من تلك الامور ( لم يوجد الاعم قطعاً فان السام لا وجود له ) في الخارج ( الا في ضمن الخصاص ) بالضرورة ( والامام الرازى ) بعد تزييفه جواب ابن سينا ( نقضه ) أى نقض الوجه الثانى الدال على عدم الزمان ( بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها ) لان الحركة

( قوله اذا لم يوجد في شيء من الازمنة الخ ) هذا ممنوع اذ يجوز أن يكون موجوداً في كل الزمان ولا يكون موجوداً في شيء منها بأن يكون متصلاً واحداً منطبقاً عليه منقسماً بانقسامه فكما أن الزمان واحد موجود في نفسه منقسم بعد التجزئة الى الاقسام الثلاثة كذلك الحركة منطبقه عليه يحصل لها الاقسام الثلاثة وليست موجودة في شيء منها

( قوله هذه منازعة لفظية ) أى منازعة ملشأها اللفظ أعنى كلمة في ولو حذفت من البين اندفع الجواب المذكور وليس المراد انها نزاع في اللفظ دون المعنى كما لا يخفى ( قوله اذ المقصود الخ ) قد عرفت اندفاعه بما حررنا لك من أن هذه الاقسام اعتبارية حاصلة بعد التجزئة فهو موجود في نفسه من غير أن يكون شيئاً منها

( قوله قلنا اذا انحصر الاعم الخ ) هذا اذا كانت تلك العدة افراداً حقيقية له اما اذا كانت اعتبارية فلا ( قوله لان الحركة كالزمان الخ ) قد عرفت أن الحركة منطبقه على الزمان موجودة في تمامها اتما

فرد عليه وان كان عبارة المصنف في تقرير الاستدلال صريحاً في المقصود الآتى وحاصل الجواب ان مقصودهم أيضاً ما أشار اليه المصنف والمنازعة اللفظية مملاً يلتفت إليها

( قوله في عدة أمور ) التقييد بقوله في عدة أمور بالنظر الى محل الكلام والا فطلق الانحصار كما في الفرض

( قوله والامام الرازى نقضه الخ ) أى في المباحث المشرقية فيه بحث اذ قد مر ان الدليل المذكور الزامى فلا يجبه النقض وقد يقال ليس في المباحث المشرقية حديث الازام فالظاهر ان بعض الحكماء لا يقولون بوجود الزمان فالنقض بالنسبة اليهم قبل النقض بالنسبة الى قولهم ونيطله بدليله وقد أشرنا الى أنه أيضاً الزامى



كالزمان منحصرة في أقسام ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضراً والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من أجزاء لا تتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب أن لا تكون الحركة موجودة (و) لكن (وجودها ضروري) يشهد به الحس فانتقض دليلكم (والجواب) عن هذا النقص (ان الحركة) كما سيأتي (تطلق) بالاشتراك اللفظي تارة (بمعنى التقطع) وهو الامر المتصل الذي يقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى (ولا وجود لها) بهذا المعنى لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل المتقدم من المبدأ الى المنتهى موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المفعول فلا يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى التقطع انما ترسم في الخيال كما ستطلع عليه (و) تطلق أخرى (بمعنى الحصول في الوسط) وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز واحدتين والحركة بهذا المعنى (مستمرة من أول المسافة الى آخرها) وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها

ينقسم الى الحاضر والماضي والمستقبل بعد التجزئة فهي أقسام لها في العقل بعد وجودها في الخارج فلا يلزم من انتفاء أقسامها انتفاؤها

(قوله وهو باطل بالدليل الدال) لم يقل وأنتم لاتقولون به اذ النقص لا يكون الزامياً (قوله فقد بطل ذلك الخ) ان أراد انه لم يكن موجوداً في آن الوصول الى المنتهى فسلم لكن ذلك لا يستلزم أن لا تكون موجودة في الزمان الذي بين المبدأ والمنتهى وان أراد انه لم يكن موجوداً في آن الوصول ولا في الزمان السابق فمتنوع ثم انه منقوض بالاصوات والحروف الزمانية فانه يلزم أن لا تكون موجودة مع انها مسموعة والسر ان وجود الامر الفيزيائي يكون منطبقاً على الزمان كله لا موجوداً في حدوده

(قوله بمعنى التقطع) سعى به لكونه حاصلًا بسبب قطع المتحرك المسافة من غير سكون

[قوله وبمعنى الحصول في الوسط الخ] في الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انها تحدث في آن وفي ذلك الآن لا بد ان يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل سكون واما المكان الثاني وانه محال ايضاً لان المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه الا بعد قطع لا يحصل الا في زمان فيكون مسبوقاً بتوسط فتأمل

باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضى ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر أن لا تقضى بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها في الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت موجودة الا أنها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من أجزائها غير منقسم بل يلزم أن يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة (ولا يمكن ان) يبطل أصل الدليل بان (يقال مثل ذلك) (الجواب في الزمان) أي لا يجوز أن يقال أن الزمان أيضاً أمر مستمر كالحركة بمعنى التوسط (فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة) ولو كان الزمان أمراً مستمرا لوجب أن تكون

(قوله تقتضى ارتسام الخ) كما في القطرة النازلة والشملة الجواله  
(قوله حدود مفروضة) غير متناهية بين كل حدين يفرضان مسافة فين كل حصولين في حدين حركة بمعنى القطع فلا يلزم الجزء  
(قوله فان زمان الطوفان الخ) لو قال بدله فان فيه اعترافا بعدم وجود الزمان الذي هو كم متصل أو قال فانه مقام الدليل على وجوده بخلاف الحركة فانها محسوسة لم يرد النظر الذي أورده الشارح قدس سره قال الشيخ في الشفاء قد يتوهم أن آخر على صفة أخرى فكأن طرف المتحرك ولتكن نقطة ما يفرض بحركته وسيلانه مسافة ما بل خطا ما كأنه أعنى ذلك الطرف هو المنتقل ثم ذلك الخط يفرض فيه نقطة لا الداعل للخط بل المتهمة واصلة له كذلك يشبه أن يكون في الزمان وفي الحركة بمعنى القطع شيء كذلك وشئ كالنقطة الداخلة في الخط التي لم يفعله الي ان قال فان كان شيء مثله هذا موجودا فيكون حقاً ما يقال ان الآن يفعل بسيلانه الزمان ولا يكون هذا هو الآن الذي يفرض بين زمانين يصل بينهما الى آخر كلامه

(قوله تقتضى ارتسام ذلك الامر المنطبق) أورد عليه ان الحركة بمعنى القطع لم تكن موجودة فكيف تنطبق على المسافة الموجودة فان معنى الانطباق التلازم في الانقسام وكيفيته وذلك بعد الوجود وأجيب بمنع اقتضاء الانطباق وجود أجزاء المنطبقين

[قوله الا أنها غير منطبقة على المسافة] قيل عليه انها وان لم تنطبق على المسافة بأسرها الا أنها تنطبق دائماً على جزء من أجزائها على التبادل فيلزم المحذور فان أجيب بأن المنطبق عليها هي النقطة حينئذ لا يلزم الجزء قلنا المنطبق عليها تحركة بمعنى القطع أي النقطة أيضاً فلا يلزم الجزء ولك أن تقول الجزء انما يلزم من تنالي النقطة في المسافة اللازم من تركب الحركة من أجزاء لا تجزئ لان المتحرك من نقطة الى تلك يقطع حينئذ في أن نقطة فيقطع من اجزاء الجسم أيضاً أمراً غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا تجزئ لا من شئ النقطة اذ لا يلزم كون محلها غير منقسم على أن محلها الخط ولا يلزم من انطباق الحركة بمعنى التوسط على نقطة على التبادل محذور اذ لا يفرض نقطتان الا و بينهما امر منقسم يقطعه المتحرك والكلام بعد محل تأمل

الازمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهية وفيه نظر اذ المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الاكون في الوسط والثاني أمر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لما وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه أمراً متداويمياً هو مقدار الحركة الوهمية قال فهذا الذي أثبتناه الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيلال فقد تحقق من كلامه أنه لا فرق بين الحركة والزمان في أن الوجود منهما أمراً لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبهما من أجزاء لا تجزى فكما أنه ليس يلزم من استمرار الحركة السيلالية التي لا تنقسم أن تجتمع الاجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار ازمان الذي لا ينقسم أعني مقدار الحركة الغير المنقسمة أن تجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فن أن يلزم أن يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب أن توجد الحركة في أول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان ههنا بحثاً آخر وهو أن الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حيد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءاً من الزمان أصلاً لما عرفت من أن الحدود المشتركة بين أجزاء الحكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ أن الزمان الماضي ما كان حاضراً والمستقبل

(قوله كذلك لا يلزم الخ) فيه ان مقصود المصنف انه يلزم ان يكون زمان الطوفان عين الزمان الحاضر كما ان الحركة الشخصية من أول المسافة الى آخرها واحدة وبديهية تكذيبه وليس مقصوده انه يلزم اجتماع زمان الطوفان مع الآن

[ قوله لوجب ان توجد الحركة الخ ] فيه ان اللازم ان تكون الحركة الموجودة في أول المسافة موجودة في آخرها وهو حق فان الحركة الشخصية باقية في جميع الحدود مالم يطرأ عليها السكون (قوله اما ماض واما مستقبل) أي بعد التجزئة

(قوله اذ المذكور في المباحث المشرقية) ماذكر في المباحث المشرقية من أن الوجود من الزمان عند الحكماء هو الآن السيلال مخالف لما نقله في الكتب من مذهبهم من ان الزمان الماضي الوجود عندهم كم متصل غير قار الذات  
(قوله فلا يصح حينئذ ان الزمان الماضي ما كان حاضراً الخ) فان قلت هذا لا يشفي لان فيه ثبوت

ما سيحضر فكما أنه لا يمكن أن يفرض في خط واحد نقطتان متلايتان بحيث لا تنطبق  
احدهما على الاخرى فكذلك لا يمكن أن يفرض في الزمان آنان متلايان كذلك فلا  
يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من أجزاء لا تجزي فيندفع  
حينئذ الوجه الثاني بالسكينة ﴿ احتج الحكماء ﴾ على وجود الزمان (بوجهين الاول انا  
نفرض حركة في مسافة) معينة (على مقدار من السرعة) ونفرض حركة (أخرى مثلها  
في السرعة فان ابتدأنا معا) وانقطعتا معا (قطعتا) تلك (المسافة) المعينة (معا) فبين ابتداء  
حركة السريع الاول وانتهائها امكان أى أمر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك  
السرعة المعينة ألا ترى أن السريع الثاني لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع

[ قوله فيندفع حينئذ الوجه الثاني ] لان مبناه كون الحاضر جزءا من الزمان وذلك انما يصح على  
مذهب أصحاب الجزء

[ قوله على وجود الزمان ) أى فى الخارج اذالو همي ثابت عند الكل كاسيحي ]  
[ قوله انما نفرض حركة في مسافة ] اعتبر الشيخ في تقرير هذا البرهان الحركتين المختلفتين في  
في السرعة والبطء متفتقتين في الاخذ والترك مع الاختلاف في المسافة ومتفتقتين في الاخذ دون الترك مع  
اتحاد المسافة ليظهر مغايرة ذلك الامكان للمسافة حيث اتحد مع اختلاف المسافة في الصورة الاولى واختلف مع  
اتحاد المسافة في الصورة الثانية واعتبر بينك الحركتين في نصف مسافتهما ليظهر قبوله للتجزئة وبهذا التقدير يتم  
وجود أمر ممتد قابل للزيادة والنقصان فاعتبار الحركتين المتفتقتين في السرعة والبطء وفى الاخذ والترك أو  
مختلفتين في الاخذ والترك كالمعلم المنصف مما لا حاجة اليه وقال الكاظمي في شرح الملخص ان اعتبارهما ليظهر  
انصاف ذلك الامكان بالمساواة وردة الشارح قدس سره في حواشى شرح الطوالع بأن ذلك الامكان ههنا  
واحد فلا يوصف بالمساواة المقيسة الى الحركتين وقال ما حاصله انه ايضا لقبوله للزيادة والنقصان فانه اذا  
كان الحركتان في مرتبة واحدة في السرعة ومتفتقتين في الاخذ والترك كانتا متفتقتين في ذلك الامكان ولو  
فرض ألف حركة كذلك تكون متفقة معهما في ذلك الامكان فاذا اختلفتا في الاخذ والترك أو في السرعة  
والبطء كانتا مختلفتين في ذلك الامكان وأنت خبير بانه لا يدفع الاستدراك

(قوله فبين ابتداء الخ ) لم يظهر مما تقدم معايرة ذلك الامكان للمسافة حتى يصح التفريع المذكور  
(قوله امكان) عبروا عن ذلك الامر الممتد بالامكان لانه يمكن فيه وقوع تلك المتغيرات وقوعا أولا

أصل مدعي المستدل أعنى عدمية الزمان لان الماضي معدوم قطعاً وكذا فالمستقبل فلم يكن الحاضر زمانا  
موجودا لم يوجد الزمان أصلا قلت لما ثبت ان الموجود عند الحكماء هو الآن السيل فالمستدل انني وجوده  
فلا يتم دليله وان نفي وجود الامر الممتد فلا خلاف فيه حينئذ

أيضاً مقدار تلك المسافة ولو فرض أن حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك أصلاً (وان ابتدأت أحدهما قبل) أي قبل الأخرى (وانقطعتا مما وانقطعت أحدهما قبل وإبتدأتا مما قطعت) الحركة المتأخرة في الابتداء على تقدير الأول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة (أقل) من مسافة صاحبها فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان أقل من الامكان الأول بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان أيضاً أقل من الامكان الأول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر (وان اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة) مسافة (أكثر) من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة أقل ببطء معين ويسع قطع مسافة أكثر بسرعة معينة (فاذن هذه الامور الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات (امكانات) أي امتدادات (تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء لا مكان) آخر كما تبين (وما كان قابلاً للزيادة والنقصان) والتجزئة (فهو موجود) لان المذم الصرف لا يكون قابلاً لها بالضرورة (وتلخيصه) أي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه (ان الحركة يلحقها تفاوت) بالزيادة والنقصان (ليس) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله) أي حصول ذلك التفاوت (مع اتحاد المسافة) كما اذا قطع

(قوله فبين ابتداء الحركة المتأخرة الخ) هذا التفريع كالنفرع السابق محل نظر اذ لم يظهر مغايرته للمسافة (قوله لان العدم الصرف) أي ما لا يكون له وجود لا خارجاً ولا وهاً لا يكون قابلاً لها وليس هذا الوجود له بحسب التوهم فانه لو لم يتوهم كان ذلك النحو من الوجود حاصلاً كذا في الشفاء وفيه بحث لان من قال بوجوده بالتوهم قال ان الزمان ينطبق في الذهن من نسبة المتحرك الى طرفي مسافة الذي هو بقرب أحدهما بالفعل وليس بقرب الآخر بالفعل اذ حصوله هناك لا يوجد مع حصوله ههنا في الاعيان لكن في النفس ويصح في النفس تصورهما وتصور الواسطة بينهما معا فلا يكون في الاعيان أمر موجود يصل بينهما ويكون في التوهم أمر ينطبق في الذهن ان بين ههنا وبين وجوده هناك شيئاً في مثله بقطع

(قوله وما كان قابلاً للزيادة والنقصان فهو موجود) ان أريد ما كان قابلاً لها بحسب الخارج موجود فيه فسلم لكن قبول تلك الامكانات اياها بحسبها ممنوع وان أريد ما كان قابلاً لها في الذهن أو في الجسالة هو موجود في الخارج فمنوع

سريع وبطي مسافة واحدة فان حركتهما متفاوتتان في أمر ممتد قطعاً مع تساويهما في المسافة وهذا أعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكوراً في الصور المفروضة المتقدمة (وانتفاءه) أى انتفاء ذلك التفاوت (مع تفاوت المسافة) كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخراً (وليس) ذلك التفاوت أيضاً (عائداً الى السرعة والبطء لاتحاده) أى اتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف في السرعة والبطء) كما في هذه الصورة المذكورة أيضاً أعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخراً (ولا اختلافه) أى اختلاف ذلك الامر (مع الاتحاد في السرعة والبطء) كما في الحركتين اللتين فرضنا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع (ففي الحركة شئ يقبل التفاوت) بالزيادة والنقصان (ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم) لما مر من أن قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وان ماعدهما انما يتصف بهما تبعاً له وسيأتى في بيان حقيقته أنه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة هي أسرع الحركات (والجواب) عن هذا الوجه (ان الحركة من أول

هذه المسافة بهذه السرعة والبطء الذي لهذه الحركات فيكون هذا تقديراً لتلك الحركة لا وجوداً له لكن الذهن يوقعه في نفسه لحصول أطراف الحركة فيه بالفعل مما كذا في الشفاء والمفهوم منه ان المتحرك في الخارج في حركته بحيث اذا تعقله النفس انزع فيه ذلك الامكان وانتفاء التوهم انما يستلزم انتفاء وجوده بالفعل في النفس لاكون المتحرك بالحيثية المذكورة كما في جميع الامور الاعتبارية المطابقة لما في نفس الامر

(قوله وهذا أعني تساوى النخ) تعريض المصنف بأنه ترك ما يحتاج اليه

(قوله ولا بد من الانتهاء إلخ) لامتناع تسلسل القوابل بالعرض الى غير النهاية

[قوله والجواب إلخ] لاخفاً ان هذا الجواب انما ينبغي كونه قائماً بالحركة ولا ينبغي وجوده في الخارج والكلام فيه ولعله لعدم مطابقة الجواب ضم الشارح قدس سره في الاستدلال قوله وسيأتى في بيان

[قوله وليس عائداً الى السرعة إلخ] حاصله ان علة التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان ليس كون احدى الحركتين أسرع من الاخرى لعدم الدوران وجوداً وعدماً أما الاول فلتنحقق الاختلاف بالسرعة والبطء مع انتفاء التفاوت بين الحركتين زيادة ونقصاناً وأما الثاني فلتنحقق التفاوت بينهما مع الاتحاد في السرعة والبطء فكفى في الاول باتحاد ذلك الامر الممتد عن اتحاد الحركتين وفي الثاني باختلافه عن اختلافهما للاستلزام الظاهر

[قوله والجواب عن هذا] هذا الجواب معارضة كالأجنى وأما الحل أعني النقض التتميلي فهو

ما ذكرناه سابقاً

المسافة الى آخرها) وهي الحركة من أول المسافة الى آخرها) وهي الحركة بمعنى القطع (لا توجد اتفاقا لاجنب الوهم) والضرورة أيضا قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما نهبنا عليه فيما سبق (فهذه الامكانات) التي هي مقدار الحركة الوهمية (وهمية) بلاشبهة لاستحالة قيام الوجود بالوهم (ولانها) أعنى هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان (تفرض في الاعدام) الصرفة (فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم أكثر مما بين بمئة موسى وبمئة محمد عليهما السلام) ولا شك ان ما يمكن عروضة لامور معدومة

حقيقته انه كم متصل الخ

(قوله لا توجد اتفاقا) اما عند المتكلم فلم يتم الاتصال بين الاكوان المتتالية بحسب الاجزاء المتتالية وأما عند الحكم فبناء على التحقيق الذي سيأتي وصراحا في قوله ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها لكنه غير مسلم عند الجمهور فانهم يقولون بوجودها في كل الزمان وفي الشفاء لما كانت المسافة موجودة وحدود المسافة موجودة صار الامر الذي من شأنه أن يكون عليهم ومطابقا لها أو قطعاً لها أو مقدار قطع لها نحو من الوجود حتى ان قيل ليس له البتة وجود كذب (قوله كانهما عليه) قد عرفت حال مانبه به عليه

(قوله تفرض في الاعدام) أي يعرض للاعدام كما يدل عليه قول الشارح قدس سره ولا شك ان ما يمكن عروضة الخ الا أن عروضة لها لما كان فرضياً قال تفرض في الاعدام (قوله فان ما بين الخ) أي الامكانات التي بين الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم أكثر من الامكانات التي بين البعثين ولا شك ان معروضاتها معدومات صرفة اذ لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن لعدم استحضارها مفصلة حتى يحكم بينهما بالقلة والكثرة وفيه انها ليست معدومات صرفة لكونها موجودات في أوقاتها

(قوله ان ما يمكن عروضة) هذا انما يفيد لو كان عروضة للاعدام بالذات اما اذا كان يتبع الحركات

(قوله ولانها أعنى هذه الامكانات الخ) هذه الواو من الشرح لامن المتن كما يدل عليه النظر في نسخ المتن فكان غرض الشارح الاشارة الى ماهو حق العبارة لان القاء التفرعي في قوله فهذه الامكانات وهمية دالة على أن التعليل مستفاد من السابق فينبغي أن يجعل قوله لانها تفرض الخ مقطوعاً على التعليل للتقدير المستفاد من السابق وهو الذي ذكره الشارح بقوله لاستحالة قيام الوجود بالوهم وان وجد الواو في بعض نسخ المتن فالامر أظهر

(قوله ولا شك ان ما يمكن عروضة الخ) لفظة ماعبرة عن الامكان المذكور أعنى الامر الممتد والامور المعدومة عبارة عما بين الطوفان ومحمد عليه السلام وما بين بمئة موسى ومحمد عليهما السلام ونحوهما والعروض عبارة عن الحمل فان الأكثر المحمول على الماين في الاول والاقل المحمول عليه في

لا يكون موجوداً خارجياً ثم التحقيق مآخذ عرفته من أن الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لها في الخارج بل هما انما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من أمر معدوم بالضرورة بل من أمرين موجودين في الخارج لاننا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث نفرض وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لا متنتج اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولا يكون الامتداد العقلي كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان ان الخيالان ظاهرين في بادئ الرأي ودالين على ذينك الامرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء أقما مقامهما وببحث عن أحوالهما التي يتعرف بها أحوال مدلوليها الموجودين فهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الاعيان التي يبحث عن أحوالها وهذا قد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بأنه مبني على امكان وجود حركتين

فلا كلاً لا يخفى

( قوله بل من أمرين موجودين ) كون ارتسام امتداد الزمان من أمر موجود سوى الحركة بمعنى التوسط مما لا دليل عليه كما سر

[ قوله ولما كان هذان الامتدادان الخ ] خلاصته أن الحكم بكونهما من الموجودات العينية باعتبار ان مبدأ انزاعهما كذلك

( قوله بأنه مبني الخ ) لاشك في كون هذا المنع مكابرة فان ابتداء الحركتين وانتهاءهما معاً مما هو واقع بعلمه الصبيان وان لم تعلم المعية الزمانية

الثاني عبارة عن الامتداد فافهم

( قوله وأن يكون الامتداد العقلي كذلك ) فيه بحث لاننا نعلم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر ولم لا يجوز أن يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء من غير أن يكون هناك أمر بسيط سيال نعم قد يكون سيالاً أمر خارجي سبباً لحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال كافي الشعلة الجوالقة والقطرة النازلة لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصل من الامر الموجود الخارجي ممنوع ودعوي الضرورة في محل النزاع غير مسموعة

( قوله وقد اعترض الامام الرازي ) الى قوله فيلزم دور آخر قيل عليه امكان وجود حركتين كذلك وكذا امكان السرعة والبطء أمر معلوم بالضرورة الحسية فان لم يتوقف حصوله على وجود الزمان كما هو الظاهر لم يرد اعتراض الامام الرازي وان توقف ثبت المطلوب الذي هو وجود الزمان لان ما توقف عليه الامر الثابت بديهية ثابت بالضرورة



بثبوتان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وأيضا هو مبني على صحة وجود حركتين احديهما أسرع والأخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وأيضا لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية أجبت عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته مع أنه أيضا لم يوجد في وقت من الاوقات وهل هذا الانتاقض ثم أجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الاعم كلهم قدره بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان

[ قوله ولا يمكن اثبات السرعة والبطء الخ ] فانهما يجتمعان اما باختلاف الزمان عند اتحاد المسافة أو باختلاف المسافة عند اتحاد الزمان

( قوله الا بعد اثبات الزمان ) ان أراد بعد اثبات وجود الزمان فممنوع وان أراد بعد نفس الزمان فلا نسلم لزوم الدور

[ قوله فيلزم دور آخر ] لا يخفى أن السرعة والبطء مما يناله العقل بواسطة الحس وهو كاف لنا في ذلك التصور

[ قوله لما قال الخصم ] أي المتكلم في اثبات حدوث الزمان ببرهان التطبيق [ قوله وهل هذا الانتاقض ] الانتاقض لانه يكفي لقبولهما الوجود في الجملة بخلاف التطبيق فانه لا بد فيه من الاجتماع عند الحكم

[ قوله ثم أجاب عن الاولين ] هذا الجواب على رأى جمهور الفلاسفة فلا ينافي التحقيق الذي مر أن الوجود هو الآن السبيل وخلاسته أن الموقوف عليه وجود الزمان والموقوف بيان حقيقته المخصوصة ووجوده معلوم لكل أحد غير موقوف على العلم بحقيقته فلا دور وفيه بحث ظاهر اذ ظهور وجوده في حيز المنع والتسمة المذكورة يكفي الوجود الوهمي

[ قوله والمقصود بيان حقيقته الخ ] هذا مبني على ما نقله الامام في المباحث المشرقية عن النجاة من اقامة الدليل المذكور على بيان حقيقته بضم المقدمات التي سبذ كرها المصنف في بيان مذهب ارسطو ولا يتم هذا الجواب على طريقة المصنف حيث استدل به على وجود الزمان

( قوله فان الاعم كلهم الخ ) هذا الكلام من الامام يتبادر منه ان الزمان المدعى وجوده هو الامر الممتد وقد صرح في المباحث المشرقية انه الآن السبيل كاذكره الشارح فيما سبق ثم ان تقدير الاعم اياه بالايام ونحوها لا يدل على وجوده كيف والمتكلمون القائلون بكونه وهمياً يقدرونه بما ذكر ( قوله والمقصود بيان حقيقته المخصوصة ) لاشك ان المقصود هنا الاستدلال بما ذكر على وجود

حقيقته المخصوصة أعني كونه كماً ومقداراً للحركة ولا شك أن العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المية والسرعة والبطء فلا دور وأجاب عن الثالث بأن القابل للزيادة والانتصان لا يجب أن يكون مجموع أجزائه موجوداً معاً فإن الحركة من أول المسافة إلى آخرها أكثر من الحركة إلى منتصفها مع أنه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة معاً ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو أنه إذا لم تتوقف صحة الحكم بالزيادة والانتصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدرح في أصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه \* الوجه ( الثاني أن الأب مقدم على الابن ضرورة ) لأن الأب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فإذا اعتبر الأب من حيث حيث أنه كان مقارناً لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدماً عليه كما أنه إذا اعتبر من حيث أنه كان مقارناً لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدماً عليه كما أنه إذا اعتبر من حيث أن وجوده مقارن لوجود الابن كان معه ( وليس ذلك التقدم نفس ) جوهر ( الأب

( قوله بأن القابل الخ ) هذا القدر لا يدفع التناقض إلا إذا انضم إليه وإن منعهم بقبول الزمان الماضي إنما هو عن الزيادة والانتصان اللذين يتفرطان على التطبيق وهو لا يكون إلا إذا كان أجزاء الجملة موجودة معاً ليتمكن التطبيق بينهما

( قوله منه يلزم القدرح الخ ) كاستدلالهم بقبول الزيادة والانتصان على وجود المسكان وعلى وجود العدد وأنت خير بأنه إنما يلزم القدرح إذا لم يتوقف صحة الحكم المذكور على الوجود أصلاً بأن يصح اتصاف الاعداد الصرفة به بل لا بد من الوجود في الجملة فلا قدرح كما يظهر لك بالتأمل فيما استدلو به عليه في كل موضع

[ قوله تم وجد الابن ] أشار به إلى أن اتصاف الأب بالتقدم إنما هو بعد وجود الابن إذ الاضافتان توجدان معاً في الشفاء فالتقدم تقدمه أنه له وجود مع عدم شيء آخر لم يكن موجوداً وهو موجود فهو متقدم عليه إذا اعتبر عدمه وهو معه إذا اعتبر وجوده فقط  
[ قوله نفس جوهر الأب ] فيكون متقدماً بنفسه لا بتقدم زائد عليه

الزمان وإن أخر الكلام آخراً إلى بيان أنه كم متصل ولهذا قال الشارح احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين وأما بيان حقيقته فقد وضع له المقصد الثامن اللهم الآن يكون سياق كلام الامام في موضعه على هذا الخط ( قوله وأجاب عن الثالث ) قيل هذا الجواب لا يجدي لأن السؤال الثالث هو لزوم التناقض ولا يندفع بهذا الجواب كما لا يخفى

( قوله يلزم منه القدرح في أصول كثيرة ) منها ما ذكرنا في إثبات وجود المكان وإبطال الخلاء كما سيأتي فإن كلامهم هناك مبني على وجود نفس الموصوف بالزيادة والانتصان

لان التقدم أمر اضافي لا يقلق الابن شيتين (دون جوهر الاب) اذ لا إضافة فيه أصلاً (ولان جوهر الاب قد يكون معه) أي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولا شك أن تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له واليه أشار بقوله (وقيل لا يكون مع) أي ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون في تلك الحال متصفا بالمعية فلا تجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فتكون القبلية أمراً زائداً على ذاته (ولا هو باعتبار عدم الابن معه) أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب (لانه) أي الاب (يعتبر مع العدم اللاحق) بالابن الطارئ عليه بعد وجوده (ولا تقدم) للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه (وبالجملة فالقبلية والبعديّة بما يختلف

(قوله أمراً زائداً على ذاته) مفارقاً عنه

(قوله ولا هو باعتبار الخ) عطف على ذلك التقدم وكلمة لالتأكيّد التي أي ليس ذلك التقدم اعتبار عدم الابن معه ويجوز أن يكون لا يعنى ليس وهو مع اسمه وخبره معطوف على جملة ليس ذلك التقدم وعلى التقديرين الباء زائدة فيكون المعنى ما ذكره الشارح قدس سره كما هو المقصود بالبيان (قوله فالقبلية والبعديّة مما يختلف به الخ) الظاهر المتبادر من هذه العبارة أن عدم الابن يتصف بهما ويتعدد بهما فتارة يكون قبل كالعدم السابق وتارة بعد كالعدم اللاحق فلا تكون القبلية نفسه لا متناع

(قوله لان التقدم أمر اضافي) هذا الدليل كما يدل على أن التقدم ليس نفس جوهر الاب يدل على أنه ليس الاب مأخوذاً مع عدم الابن سواء اعتبر العدم عدماً مطلقاً أو لاحقاً أو سابقاً لان المتبادر من قوله لان التقدم أمر اضافي أنه اضافي صرف والاب مع عدم الابن ليس اضافياً صرفاً بل هو مشتمل عليه أو مقيد به فتأمل

[قوله أي ما هو متصف بالقبلية] الاظهر في توجيه عبارة المتن المصير الى حذف المضاف أي قبلية قبل كما سيجيئ مثله

(قوله أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد الخ) الظاهر أنه جعل لفظ هو في عبارة المتن اسم لا وراجعاً الى التقدم وقوله باعتبار عدم الابن معه أي عدم الابن المعتبر معه على قياس قولهم العلم حصول الصورة خبر لا ولم يجعل لفظ هو معطوفاً على خبر ليس في قوله وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب ولا لاعادة التثنية مع أنه الانسب لقول المصنف لان الاب يعتبر مع العدم الخ لانه هو المطابق لقول المصنف وبالجملة الى قوله فلا تكون نفس العدم على ان هذا الاحتمال قد ظهر بطلانه من قوله فيما سبق لان التقدم أمر اضافي كما نهناك عليه وأما انطباق قوله لان الاب يعتبر الخ فيظهر من قوله فلا تكون القبلية نفس العدم والا كان الخ فتأمل

به العدم المعتبر معه) أى مع الاب فإن العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت ( فلا تكون ) القبلية ( نفس العدم ) والا كان اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه أبداً ولا تكون البعدية أيضا نفس العدم لمثل ما ذكر (وقد يبر عنه) أى عن هذا الذى ذكرناه من أن العدم يختلف بالقبلية والبعدية ( بأن العدم قبل ) أى قبل وجود الابن ( كالعدم بعد ) أى بعد وجوده ( وليس قبل كبعد ) أى ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا مأخوذاً مع عدم الابن والبعدية أيضاً ليس نفس

انصاف القبلية بالبعدية وهو المناسب لقوله وقد يعبر عنه بأن العدم قبل كالعدم بعد يعنى أنه في الحالتين على السواء وقد صرح به الشارح قدس سره حيث قال من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية وأما ما ذكره الشارح قدس سره من أنه قد يكون موجبا لتقدم الاب وقد يكون موجبا لتأخره فالعبارة اللائقة به مما يختلف بالعدم المعتبر معه فيحتاج الى أن المراد مما يختلف به أى بإيجابه العدم المعتبر وليت شعري ما الحاجة الى هذه العناية ولعل قدس سره تابع الامام في ذلك حيث قال وبالجملة فاعتبار الوجود والعدم قديكون موجبا للتقدم تارة والتأخر أخرى فاعلمنا بهذا ان اعتبار كون الاب متقدما على الابن ليس هو اعتبار وجود الاب وعدم الابن كيف كان انتهى لكن هذا طريق آخر لبيان مغايرة التقدم لعدم الابن بأن العدم قد يكون موجبا للتأخر كالعدم اللاحق والتقدم لا يكون موجبا للتأخر ( قوله ولا مأخوذاً مع عدم الابن ) بأن يكون العدم نفس التقدم لانه اللازم مما سبق ولان مغايرتها

( قوله فان العدم المعتبر معه الخ ) كلام المصنف يشعر بأن العدم يختلف بالقبلية والبعدية أعنى قد يصير العدم المعتبر مع الاب قبل وقد يصير بعد فاخرجه الشارح عن ظاهره بأن حله على ان العدم قد يصير سببا لقبلية الاب وقد يصير سببا لبعديته لان السوق في قبلية الاب وبعديته لا في قبلية العدم وبعديته لقوله به على توجيهه الشارح حال من المستتر في يختلف أى ملتبسا به وطريق الالتباس كون العدم موجبا له أو يقال الباء للتعدي أى يجعله العدم مختلفاً أن جعل مثله قياساً

( قوله لمثل ما ذكر ) أى والا كان اعتبار العدم معه موجبا لتأخره أبداً بقى هنا شيء وهو ان الثابت بما ذكر ان ليس التقدم نفس عدم الابن مطلقاً ولا عدمه اللاحق ولم يثبت أنه ليس عدمه السابق فان قلت ننقل الكلام الى تقدم ذلك العدم ونسوق الكلام كما سقناه في تقدم الاب قلت الدليل الدال على ان تقدم الاب ليس نفسه لا يدل على ان تقدم عدم الابن ليس نفسه لان العدم كالتقدم اضافي بخلاف جوهر الاب فتدبر

( قوله ولا مأخوذاً مع عدم الابن ) بطلان هذا الشق وان كان غير مذكور صريحاً في المتن الا أنه

الابن وحده ولا مأخوذاً مع وجود الاب بل القبلية والبعدية أمر ان زائدان على الامور المذكورة وهما اضافتان فيستدعيان محلا وقد تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والالامتنع انفكا كهما عنهما وهو باطل لما مر فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته (وتلخيصه) أي تلخيص الوجه الثاني وتجربته (ان ههنا

لذات الاب المأخوذ مع عدم الابن لاجابة اليه بعد بيان المغايرة لجوهر الاب (قوله ولا مأخوذاً مع وجود الاب) بأن يكون وجود الاب المقارن لوجود الابن هي البعدية فتفي كون البعدية هو وجود الاب المقارن للابن كتنفي كون القبلية هو العدم المقارن لوجود الاب فما قيل ان الصواب مع عدم الاب خطأ

(قوله ليس لذاتيهما) اي ليس ذاتاهما مقتضيين للاتصاف بهما بحيث لا يكون لامر آخر مدخل فيه (قوله فلا بد من شيء آخر الخ) لان ذلك الشيء واسطة في اتصافهما بهما فلم يكن متصفا بهما لاجل ذاته من غير مدخلية أمر آخر فان لم يكن متصفا بها أصلاً فلا يمكن أن يصير واسطة في اتصافهما بهما وان كان موصوفاً بهما بواسطة شيء آخر موصوف بهما بواسطة شيء آخر وهلم جرا يلزم التسلسل في موصوفات القبلية والبعدية فاندفع ما قيل ان أريد بقوله ليس لذاتيهما انتفاء الواسطة في العروض فلا نسلم للملازمة المستفادة من قوله والالامتنع انفكا كهما عنها فان الحركة مع الجسم لا واسطة بينهما في العروض مع جواز الانفكاك بينهما وان أريد انتفاء الواسطة في الثبوت فلا نسلم قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته اذ لا بد من وجود شيء يكون واسطة في ثبوتيهما لهما لاتصاف ذلك الشيء بهما فضلاً عن أن يكون لذاته

فهم من قوله لان التقدم أمر اضافي كما حققناه

(قوله ولا مأخوذاً مع وجود الاب) الظاهر في العبارة ان يقول مع عدم الاب وأما الابن المأخوذ مع وجود الاب فلو توهم لثوهم كونه نفس المعية لا البعدية التي كلامه فيها فكان مراده وجود الاب السابق على الابن فيؤول الى اعتبار الاب معه والالم يكن سابقاً

[ قوله وقد تبين ان عروض القبلية ] هذا التبيين ليس من قول المصنف وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب مثلاً على ان يكون معناه ان منشأ التقدم ليس نفسه والالم يصح الاستدلال عليه بقوله لان التقدم أمر اضافي اذ لا امتناع في كون غير الاضافي سبباً للاضافي بل من قوله فالقبلية والبعدية عما يختلف به العدم المتعبر معه فانه فهم منه على توجيهه الشارح انفكاك التقدم من الاب والتأخر من الابن ولو كانا ملشأين للتقدم والتأخر لامتناع انفكاكهما عنهما بقي فيه بحث وهو انه لا يلزم من عدم كونهما ملشأين لهما وجود شيء آخر يتصف بهما لذاته الا يرى أن الجسم ليس ملشأاً للحركة العارضة له مع انه ليس هنالك شيء مغاير للجسم يتصف بالحركة حقيقة فان قلت المراد من قوله ليس لذاتيهما ان ذاتيهما ليسا معروضين حقيقيين لهما فحينئذ يصح قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته قلت الدليل الذي ذكره أعني والالامتنع انفكاكهما عنهما لا يفيد ذلك لان مجرد كون شيء معروضاً حقيقياً لشيء

شيئاً تلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كالأب والابن وهو شيء لا يمكن أن يصير قبله بعد ولا بعده قبل (لان ما تقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه) (وأما هذه الاشياء التي توصف في المتعارف بالقبلية والبعدية (فيمكن فيها ذلك) أعني أن يصير قبلها بعد وبعدها قبل (لأننا لو فرضنا جوهر الأب من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك) أي قبل الابن (ولا بعده بل نسبة) جوهره الى القبلية والبعدية على سواء وكذا الحال في جوهر الابن فإنه من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل الأب أو بعده (فهذه) الاشياء (انما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الامر) الذي تلحقه القبلية والبعدية لذاته (فكان الأب متقدماً لكونه في زمان متقدم والابن متأخراً لكونه في زمان متأخر ولو لم يلاحظ ذلك) أي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية (بل اعتبر الذاتان) أعني جوهرى الأب والابن (من حيث

( قوله تلحقه القبلية والبعدية لذاته ) بمعنى ان ههنا شيئاً واحداً اذا قسمه الوهم الى جزئين يحكم بان أحدهما قبل الآخر لاجل ذاته بحيث يمتنع أن يصير ما هو قبل بعد وبالعكس لان شيئاً واحداً يعرض له القبلية والبعدية لاجل ذاته حتى يرد ان شيئاً واحداً كيف يقتضى المتنافين لذاته ولا ان شيئاً واحداً يعرض له القبلية والبعدية باعتبار اجزائه في الخارج لاجل ذاته حتى يرد انه يلزم أن يكون ذلك الشيء كما منفصلاً وان تجتمع أجزاؤه في الوجود

لا يستلزم امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر فاعتبر الحركة والجسم غاية ما يتكلف ان يقال انه لما بين ان عروض القبلية والبعدية للأب والابن ليس منشؤه ذاتيهما فلا بد له من منشأ حقيقي بالضرورة ولما علم ضرورة ان منشأ المنشأ الحقيقي له أعني الامتداد الذي لا يقبل لذاته الاجتماع بل بعض أجزائه مقدم وبعضه مؤخر لذاته كما ينه عليه انقطاع سؤال وجه تقدم ولادة زيد على ولادة عمرو وإذا انتهت الجواب الي ان ولادة زيد في سنة ثمانين وولادة عمرو في سنة تسعين على ما سبق في مباحث الحدوث يكون جزؤه المتقدم طرفاً للأب وجزؤه المؤخر طرفاً للابن أقام قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته مقام فلا بد من شيء آخر يكون منشأ لهما لذاته لانه هو الدال على وجود الزمان بزمعهم فتأمل واعلم ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه زيادة القبلية على الامور المذكورة وأما وجودها فلم يتعرض له في الاستدلال حتى ثبت وجود معروضه أعني الزمان والمسطور في كتب القوم بعد الاستدلال على زيادتها بما ذكر انها وجودية لانها تقضي الاقلية كما مر مثله مراراً فتقرير المصنف قاصر

( قوله لان ما يقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه ) أي اقتضاء تاماً كما يتبادر عند الاطلاق وأما اذا لم يكن الاقتضاء تاماً فقد ينفك المقتضى عنه لما نفع كتخلف البرودة عن الماء

مفهومهما) بلا اعتبار أمر آخر معهما (لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الأمر) الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته (هو الذي نسميه بالزمان) اذ لا معنى بالزمان الا الأمر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء. علي معنى أن الجزء الموصوف منه بالقلبية يمتنع أن يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع أن يتصف بالقلبية (والجواب عن) الوجه (الثاني أن ذلك) ذكرتموه أعني القبلية والبعدية (اعتبار عقلي) لا وجود له في الخارج (فان عدم الحادث مقدم على وجوده) ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الابد والابن (قطعا) فيكون التقدم عارضا للمعدم وصفة له (وما يعرض للمعدم ويكون صفة له لا يكون أمراً موجوداً محققاً في الخارج) بل يكون أمراً موهوماً اعتبارياً فلا يستدعي محلاً موجوداً فلا يلزم أن يكون معروض القبلية بالذات موجوداً خارجياً كما ادعيتهموه المقصد الثامن (في حقيقة الزمان وفيه) أي في الزمان باعتبار تعيين حقيقته (مذاهب) خمسة

(قوله هو الذي نسميه بالزمان) وهو موجود لانه لا بد في الخارج من أمر مقارن للابد والابن بحيث اذا لا عظم الوهم وقسمه الى جزئين يحكم بامتناع اجتماعهما وان أحدهما مثل الآخر وان لم تكن القبلية والبعدية ولا الاتصاف بهما في الخارج ولظهور هذه المقدمة لم يتعرض لها (قوله والجواب الخ) هذا الجواب مندفع بالتقرير الذي ذكرناه اذ لا استدلال بوجود القبلية والبعدية حتى يقل انهما اعتباريان بل باتصاف الاشياء بهما في الذهن كما عرفت

(قوله فان عدم الخ) سند للمنع المستفاد من المقدمة الثانية أي لا نسلم أن القبلية والبعدية موجودتان حتى يلزم وجود موصوفهما فان عدم الحادث موصوف بالقبلية وليست موجودة وقد ظهر لك مما سبق ان السند لا يصلح للسندية لان عدم الحادث ليس موصوفاً بها حقيقة وان كان مقارناً لها

(قوله في حقيقة الزمان) أي في ماهيته الموجودة فلذهب السادس الذي أشرنا اليه فيما سبق وهو انه وهمي محض انتزعه الوهم من حصول الحركة بين الطرفين خارج عن المذاهب المذكورة ههنا والاحتمالات

(قوله فان عدم الحادث مقدم على وجوده قطعاً) خلاصة الجواب منع كون التقدم أمراً وجودياً وحديث اتصاف عدم الحادث به سند للمنع فلا يرد ان اتصاف عدم الحادث بالتقدم تبني وانما الموصوف به حقيقة شئ آخر وانما ينسب الى عدم الحادث بتبعية ذلك الشئ فلا يلزم عدمية التقدم على أن الاتصاف الحقيقي يكفي في استلزام عدمية التقدم ولا حاجة الى بيان الاتصاف الذاتي

(قوله وفيه أي في الزمان باعتبار تعيين حقيقته) مراده توجيهه تذكر ضمير فيه مع ان الظاهر رجوعه الى الحقيقة وفيه وجه آخر وهو أن يقال في قوله حقيقة الزمان مضاف محذوف أي في بيان حقيقة الزمان وضمير فيه راجع الى ذلك المضاف

(أحدها قال بعض قدماء الفلاسفة أنه) أي الزمان (جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لا جسم مقارن لها (لا يقبل العدم لذاته) فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته (اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بمعية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك) المذكور (هو البعدية بالزمان) لما سلف من أن البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل (فع عدم الزمان زمان) فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوما (هذا خلف) واذا قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالاً لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته ثبت أنه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمى زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمى دهرأ (وجوابه) أي جواب دليل هذا المذهب (من وجوهه الاول

المتقبلة سبعة لان الزمان اما أمر معين أو غير معين وعلى الاول اما واجب أو ممكن والممكن اما جوهر أو عرض والجوهر اما مجرد أو جسم أو جسماني والعرض اما قار أو غير قار والاحتمالات الثلاثة لم يذهب اليها أحد أعني كونه جوهرأ مجردأ أو جسمانياً وعرضاً قاراً

[قوله ووجدت الخ] عطف تفسيرى للجملة السابقة يعنى ليس المراد بمحصل الحركة فيه بحركة فان حركة الواجب محال ولذا لم يقل ثم ان تحرك بل المراد أن يوجد لاجزاء الحركة نسبة اليه باستمراره في جميع الاجزاء حصل منه امتداد وهمى يسمى بالزمان على نحو ماقلوا في الآن السبيل انه يفعل باستمراره وعدم استقراره الزمان بمعنى الامر المتدد

[قوله وان لم توجد الخ] أي وان لم تعتبر نسبة الحركة تسمى دهرأ

(قوله الاول الخ) قرر الشيخ في الشفاء الدليل بوجه يندفع عنه هذا الجواب فقال كلما حاولت أن ترفع الزمان لانك ترفعه قبل شيء أو بعد شيء ومهما فعلت ذلك فقد أوجدت مع رفعه قبلية أو بعدية فتكون قد أدبت الزمان مع رفعه اذ القبلية والبعدية التي تكون على هذه الصورة لا تكون الا في الزمان أو بزمان انتهى والجواب على هذا التقرير أن الممتنع عنه الرفع بالقياس الى شيء آخر لا بالنظر الى نفسه فلا يكون واجباً

(قوله انه جوهر الخ) قالوا الزمان جوهر قائم بنفسه وله نسب مختلفة الى الحوادث وتلك النسب قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فالزمان قابل لهذه الامور لاندائه بل بالعرض

(قوله ثبت انه جوهر قائم بذاته) صفة كاشفة للجوهر وتبينه على أن مرادهم بالجوهر ههنا هو القائم بذاته لا ماهو قسم للممكن فلا يرد أن وجوب الوجود ينفي العرضية ولا يفيد الجوهرية لجواز الواسطة كالواجب تعالى نعم يرد عليهم لزوم تعدد القديم بالذات ولاشك في بطلانه

(قوله وان لم توجد الحركة الخ) قيل مرادهم انه ان لوحظ وقوع الحركة فيه يسمى الزمان وان لم يلاحظ يسمى جوهرأ سواء وقعت بالفعل أم لا



أن هذا الذي استدللتم به ( ينفي انتفاء الزمان ) وهو طريقان المدم عليه بعدم وجوده ( ولا ينفي عدمه ابتداء ) بأن لا يوجد أصلاً ( لانه لا يصدق ) أن يقال ( لو عدم ) الزمان ( أصلاً ) ورأساً لكان عدمه بعدم وجوده ( بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه مما يتألزم هذا المحال على تقدير عدمه بعدم وجوده وعلى تقدير وجوده بعدم عدمه أيضاً فالممتنع على الزمان هو المدم الذي يكون بعدم وجوده والمدم الذي يكون قبل وجوده ( والمدم بعدم الوجود ) أو قبله ( أخص من المدم ) المطلق ( فلا يوجب امتناعه امتناعه ) لان المدم المطلق له فرد آخر هو المدم المستمر الذي ليس مسبوقاً بالوجود ولا سابقاً عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعاً على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته \* الوجه ( الثاني ) من وجوه الجواب عن وكل ذلك الدليل هو ( النقض ) بأن يقال قولكم ان عدمه بعدم وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض ( بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا ) من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المتطابقة ( فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه ) أو تقدم عدمه على وجوده ( كذلك ) أى يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين أجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من أن التقدم بين أجزاء تقدم زمانى لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والتأخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتأخر فيما بينهما ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي لذاته لا تقدماً ولا تأخراً بل لا بد أن يكون معه زمان ليعرض له التقدم أو التأخر بحسبه وتحريره ان كل واحد من المتقدم والتأخر اذا كان زماناً لم يحتاج في شئ منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شئ منهما زماناً احتيج فيهما الى الزمان واذا كان أحدهما زماناً والآخر ليس بزمان احتيج في الآخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدد من هذا القليل \* الوجه ( الثالث ) من وجوه الجواب ( ان حكمكم بان عدمه بعدم وجوده ) أو قبل وجوده ليس الا ( بالزمان )

[ قوله بتقدم أجزاء الزمان ] أى الزمان الذي حصل بنسبة الحركة اليه عندكم بالمشهور والسنيين عند العامة فلا يرد ان ليس للزمان عندهم أجزاء فكيف النقض ( قوله وما نحن بصدد ) أى عدم الزمان بعدم وجوده أو عدمه قبل وجوده

( قوله منقوض بتقدم أجزاء الزمان ) المراد بأجزاء الزمان الاجزاء المفروضة المرتسمة في الخيال وهذا لا ينافي بساطة المبدأ عند القائل بأن الزمان جوهر مجرد

انما يصح أن لو كان العدم معروضا للتأخر (أو للتقدم) وأنه) أي كونه معروضا لما ذكر  
 (محال) عندهم (فانه) أي التأخر (أمر وجود) على رأيكم وكذلك التقدم (اذلولاه لم  
 يمكن) لكم (أثبت الزمان) بثبوت التقدم والتأخر (وما لا ثبوت له بوجه ما فانه نفي محض  
 وعدم صرف) أعني عدم الزمان (كيف يمرض له التقدم والتأخر) الوجوديان (اللهم  
 الابحسب الفرض الذهني) الذي لا يطابق الواقع ولا يمتد به أصلا واذا لم يكن العدم  
 معروضا للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان (وثانيها) أي ثاني المذاهب التي في  
 حقيقة الزمان (انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل) أي بكل الأجسام المتحركة  
 المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها أيضاً (وهو استدلال بموجبتين من  
 الشكل الثاني) فلا ينتج كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة  
 المعنى قطعاً فلا يتحد الوسط أيضاً (وثالثها انه حركة الفلك الأعظم لانها غير قارة) كما ان  
 الزمان غير قار أيضاً (وهو) أعني هذا الاستدلال (من جنس ما قبله) فانه أيضاً  
 استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء

(قوله انما يصح لو كان الخ) فيه أن كونه معروضا للتأخر لذاته لا يتوقف عليه صحة الحكم المذكور  
 وكونه معروضا له ولو بالتبع ليس محال

(قوله اذلولاه لم يمكن الخ) قد عرفت أن الاستدلال غير موقوف على وجود التأخر والتقدم  
 (قوله مختلفة المعنى) فان الاحاطة الاولى بمعنى الشمول وعدم الخروج عنه والثانية بمعنى المقارنة في الوجود

(قوله ان لو كان العدم معروضا للتأخر) فان قلت قد سبق ان اتصاف غير الزمان بالتأخر بمعنى كونه  
 في الزمان المتأخر ومعنى اتصافه بالتقدم بمعنى أنه في الزمان المتقدم فلا يلزم بما ذكر في الاستدلال كون العدم  
 معروضا حقيقياً لها حتى ينافي كون التقدم والتأخر وجوديين عندهم قلت حينئذ لما فرض عدم الزمان  
 لا يكون له تأخر ولا تقدم بهذا المعنى فان ادعي لزوم الزمان لكل عدم فعليه البيان تأمل

(قوله اذلولاه لم يمكن لكم اثبات الزمان) فان قلت كون التقدم والتأخر أمرين عديمين لا يندرج في  
 اثبات المطلوب أعني وجود الزمان اذ يكفي فيه ان اتصاف الزمان بهما خارجي كاتصاف الاعشى بالعمى قلت  
 حينئذ أيضاً لا يوصف بهما العدم فان ادعي ان قيامهما بالزمان خارجي وقيامهما بعدمه اعتباري ذهني  
 يكون تحكما والا فلا بد من الفرق وكذا ان ادعي كون الفرد القائم بهما بالزمان موجوداً والفرد القائم  
 بعدمه عديمياً بناء على ما قرر من جواز كون فرد من الطبيعة النوعية موجوداً وفرد آخر منها معدوماً تأمل  
 (قوله مختلفة المعنى) فان الاحاطة في الفلك بمعنى الاشتغال وفي الزمان بمعنى المقارنة

حقيقة بخلاف الزمان (ورابها) وهو المشهور فيما بين القوم (ماذهب اليه ارسطو ومن تبعه من أنه تمداد حركة الفلك الاعظم واحتج) ارسطو على ذلك (بأنه) أي الزمان (متفاوت) بالزيادة والنقصان (فهو كم) لما مر من أن المساواة والمغاوطة من خواصه (وقد ثبت) بالبرهان (امتناع الجزء الذي لا يتجزى) وتركب الجسم منه (فلا يكون) الزمان (مركبا من آتات متتالية) والا تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآتات المتتالية التي هي الوحدات (بل) يكون (كما متصلا فهو مقدار) أي كمية متصلة تتلاق أجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة (وليس مقدارا لأمرا قار) تجمع أجزاؤه (والا كان) الزمان (قارا) مثله لان مقدار القار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كانت الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا (فهو) مقدار (لهيئة غير قارة) للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان (وهي الحركة ويمتنع انقطاعها) أي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان أيضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال (للدليل الذي أثبت به المذهب الأول بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع) (للتناهي الابعاد) فلا

(قوله أي كمية الخ) أي ليس المراد بالمقدار المعنى المشهور لعدم ثبوت كونه قارا فان قيل فيكون قوله فهو مقدار الخ تفريع الشيء على نفسه قلت التفريع باعتبار كونه مدلول هذا اللفظ وفائدته الاختصار في التعبير فبا سيأتي

(قوله للجسم المتحرك الذي لا يتصور الخ) فائدة هذه الصفة الاشارة الى بيان لزوم الزمان للحركة ليرتب لزوم انقطاعه بانقطاعها

(قوله لان الحركة المستقيمة) أراد بها الاصطلاحية وهي ما يخرج به المتحرك عن مكانه سواء كانت على خط مستقيم أو منحني

(قوله تنقطع) وكذلك الحركة الكمية للدليل المذكور فانه لا يمكن ذهاب المقدار الى المالا نهاية له

(قوله ورابها مذهب اليه ارسطو) قيل يرد عليه السؤال المشهور الذي أورده نصير الدين الطوسي في الاسئلة التي كتبها الى الكتابي وهو ان الحركة لا بد لها من الكيفيتين السرعة والبطء وذلك انما هو بعد ثبوت الزمان فقبل حركة الفلك الاعظم زمان هذا خاف والجواب ان احدي الكيفيتين المذكورتين من لوازم الحركة متأخرة عنها ذاتا فكذا الزمان لانه مقدار لها قائم بها فغاية ما لزم تقدم أحد لازمها على الآخر بالذات والمحدود انما هو تقدم الزمان على حركة الفلك الاعظم ولم يلزم ذلك فليتأمل

(قوله من الآتات المتتالية التي هي الوحدات) أي على تقدير كون الزمان كما منفصلا  
(قوله فيكون مقدار الحركة مستديرة) قيل من أين تعين أن تكون تلك الحركة حركة في الوضع

يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية (ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز أيضاً استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة أخرى (وهي) أى الحركة المستديرة هي (الحركة الفلكية) ولا شك أنه (يقدر به) أى بالزمان (كل الحركات) المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلاً في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا (فيكون) الزمان (مقداراً أسرعها) لان أسرع الحركات يكون مقداره أى زمانه أقل فان قلة الزمان تقتضى سرعة الحركة وحينئذ أمكن أن يقدر به الحركات كلها (لان الاكبر) بحسب المقدار (يقدر بالاصغر ولا يعكس فيقال هذا الفرسخ كذا ربحاً وهذا الرمح كذا ذراعاً وهذا الذراع كذا أصبغاً فان الاصغر بعد الاكبر) لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة (والاكبر لا يعد الاصغر) لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر (وقد علمت ان أسرع الحركات) الموجودة (هي الحركة اليومية) التي هي حركة الفلك الاعظم (فالزمان مقدار الحركة اليومية) فيقدر به تلك الحركة أولاً وبالذات وسائر الحركات ثانياً وبالعرض (وهو المطلوب والاعتراض عليه أنه مبنى على أمور كلها ممنوعة) الاولى كل قابل للتفاوت كما وانما يصح ان لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته (ولم يبين ذلك في الزمان) (الثاني امتناع الجزء

وكذا انتقاصه اليه بقى الحركة الكيفية ولم يتعرضوا للنفي كون الزمان مقداراً لها لان في ثبوتها شبهة لعدم ثبوت كون الانتقال فيها تدريجياً كما سيحییء ولان أصحاب السكون والبروز ينكرونها

(قوله فيقدر به تلك الحركة) والحركة بحسب الذات وان كانت متقدمة عليه لكونها علة لوجوده لكونه هيئته قائمة بها لكونها من حيث التقدير محتاج اليه

[قوله ولم يبين ذلك في الزمان] قد مر بيانه في الدليل الاول على وجوده بقوله ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو السكم

لم لا يجوز أن تكون حركة في الكيف على أن انحصار ذلك الشيء الغير القار في الحركة انما علم بالاستقراء الناقص فالدليل ظني لا براهني والجواب عن الاول ان بين كل حركتين في الكيف أيضاً سكوناً كما صرح به المصنف في مباحث الابن فيلزم الانقطاع اللازم على تقدير أن يكون مقداراً لحركة أينية

(قوله ولا يعكس) هذا على سبيل الانسب والاولى اذا قد يقدر الاصغر بالاكبر فيقال الميل ثلث فرسخ (قوله ولم يبين ذلك في الزمان) قد بين ذلك بأن كلا من الحركة والمسافة غير قابل لهما بالذات وهو ظاهر فتعين ان القابل بالذات هو المقدار ثم ان مقدار المسافة قار فتعين مقدار الحركة

الذى لا يتجزى) والا لجاز كون الزمان كما منفصلا وما استدلل به على امتناع الجزء مردود  
 كما ستعرفه (الثالث امتناع عدمه) اذ لو جاز عدم الزمان لجاز أن يكون مقدار الحركة مستقيمة  
 منقطعة (والدليل) الذى استدلل به على امتناع عدمه (قد عرفت ما فيه) من الخلل (الرابع  
 أن بين كل حركتين سكونا) فانه اذا لم يجب ذلك جاز أن تكون تلك الحركة المستقيمة  
 مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانطاف ويكون الزمان مقداراها وما يتمسك به في  
 اثبات السكون بينهما مستغنى على فساد (الخامس أن له) أي للزمان (محلا اما لوجوده أو  
 لعرضيته) والاولى أن يترك هذا الترديد يقال لوجوده وعرضيته فان اقتضاء محلا موجودا  
 يتوقف على وجوده وعرضيته معا (ولم يثبتنا) أي لم يثبت وجود الزمان لان أدلته مدخولة  
 وعلى تقدير وجوده لم تثبت عرضيته أيضا فلا يلزم أن يكون له محل فضلا عن أن يكون  
 محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك أن منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة  
 ثم انه شرع في المعارضة فقال (ويبطله) أي يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على  
 ما ذهب اليه أرسطو (وجهان \* الاول لو وجد) الزمان على أنه مقدار للحركة كما ذكرتم  
 (لكان مقدارا للموجود المطلق) أي لوجب أن يكون مقدارا لكل موجود حتى للواجب

[ قوله قد عرفت ما فيه من الخلل ] وقد عرفت اندفاع ذلك

(قوله أو لعرضيته) أي كونه قائما بغيره بقرينة المقابلة لقوله لوجوده فصح قول الشارح فان اقتضاء  
 محلا موجودا يتوقف الخ واندفع ما يتوهم انه انما يتوقف على العرضية فقط

(قوله أي يبطل كون الزمان موجودا الخ) الاول يبطل كونه مقدارا للحركة الثاني كونه موجودا

وقدم ذكر الموجود لتوقف المقدارية عليه وكلاهما معارضة كما لا يخفى

(قوله أي لوجب الخ) يعني ان كون مقدارا للحركة انما هو لتقدير الحركات به وجميع الموجودات  
 حتى الواجب شريك لها في ذلك التقدير فيكون مقدارا لجميعها وفيه انا لا نسلم ان كونه مقدارا للحركة  
 لاجل ذلك التقدير لما عرفت في تقرير الاستدلال

(قوله فان اقتضاء محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا) عدم كفاية الوجود ظاهر  
 واما عدم كفاية العرضية كما يفهم من كلامه فلان النقل الصحيح عن الفلاسفة ان جميع الاعراض موجودة  
 في الاعيان مجنسها لاجميع أنواعها كما أشار اليه الشارح في أوائل حواشى التجريد فجرد عرضية الزمان  
 لا يقتضى ان يكون له محل موجود في الاعيان الا اذا ثبت لزوم اتصاف محل العرض له في الخارج بقى  
 ههنا شيء وهو ان سياق كلام الشارح يدل على ان المقصود هنا اثبات محل للزمان موجود في الخارج مع  
 ان المثبت ههنا محلبة الحركة بمعنى القطع وهي أمر وهمي فتأمل

تبارك وتعالى (والتالى باطل اما الملازمة فلا كما نعلم) بالضرورة (أن من الحركات ما هو موجود) الآن (ومنها ما كان موجوداً في الماضي ومنها ما سيوجد) في المستقبل (نعلم) أيضاً بالضرورة (ان الله تعالى موجود) الآن مع الحوادث (وكان موجوداً) قبلها فيما مضى (وسيوجد) أى سيبقى موجوداً بمردها فيما يستقبل (ولو جاز انكار أحدهما جاز انكار الآخر) أيضاً وهو باطل قطعاً فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجوداً في نفسه ثابتاً للحركة مقداراً لها ومنطبقاً عليها لوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقداراً لها ومنطبقاً عليها (وأما بطلان اللازم فلا أنه) أعنى الزمان (اما غير قار فلا ينطبق على القار) ولا يكون مقداراً له (أو قار فلا ينطبق على غير القار) فاستحال أن يكون مقداراً للموجودات بأسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة (فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و) نسبة المتغير (الى الثابت) هو (الدهر ونسبة الثابت الى الثابت) هو (السرمد) فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات (قلنا) ما ذكركتموه (مقعة) وهي

(قوله واذا كانت الخ) لاجابة الى هذه المقدمة في المعارضة لما عرفت من تقريره وقيد بقوله المشهورة بالزمانية أى الواقعة في الزمان لا باللفظ المصطلح لامتناع عروضها لشيء واحد بالقياس الى شيء واحد (قوله ونسبة المتغير الى الثابت) الصواب على ما في الشفاء ونسبة الثابت الى المتغير حيث قال فكان الدهر قياس ثبات الى غير ثبات (قوله فالزمان عارض الخ) فلا يلزم من كونه عارضاً للمتغيرات مقداراً لها عروضها للثابتات وكونه مقداراً للموجودات الغير القارة والقارة

[قوله ما ذكركتموه مقعة] لانا أثبتنا عروضه للواجب تعالى كعروضه للحركات من غير تفاوت فالتقول بعروضه للمتغيرات دون الثابتات قول لاعمى له فيكون مقعة والشن القريبة الخلو والجمع الشنن كذا في الصحاح ومعنى هذه العبارة عندي أن نسبة المتغير بالقبلية والبعدية والمعية من حيث أنه متغير لا يجتمع المتقدم والمتأخر منه الى متغير كذلك نسبة الى الزمان الذي لا يجتمع المتقدم منه والمتأخر لذاته اما بلا واسطة بان يكون المتغير المنسوب اليه نفس الزمان أو بواسطة بان يكون غيره عارض فيه وحيث أن يكون المتغير المنسوب منطبقاً على الزمان بأن يكون منقسماً بانقسامه موصوفاً بالتقدم والتأخر أجزاءه على حسب أجزاء الزمان كالحوادث الواقعة في الماضي والحال والاستقبال ونسبة الثابت بالقبلية والبعدية والمعية الى

[قوله فان قيل نسبة المتغير الخ] حاصل السؤال انا لا نسلم انه لو كان الزمان موجوداً لكان مقداراً لمطلق الموجود وذلك لان نسبة المتغير الخ

في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره (ما تحتها طائل) وفائدة أى هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه وفي المثل لا تقعق على بالشئان هذا وقد يوجه ذلك

المتغير من حيث انه متغير موصوف بالتقدم والتأخر نسبة الى الدهر بلا واسطة أو بواسطة ويكون منطقياً عليه بمعنى استمرار وجوده وتعيينه في كل وقت بعد وقت على الاتصال فالدهر هو الزمان من حيث كونه منسوباً اليه الثابت ونظراً لاستمرار وجوده ككون الواجب تعالى موجوداً في الماضي والمستقبل ونسبة الثابت الى الثابت بالبيعة اذ لا تقدم ثابت على ثابت نسبة الى السرمد أي الزمان من حيث ثباته فان الزمان بالنظر اليه موصوف بالقبليّة والعبدية وعدم الاستقرار وبالنظر الى ذاته تعالى ثابت لا تقدم ولا تأخر في أجزائه لان المتعضيات كالثابتات موجودة بالفعل عند الواجب لانه الفاعل التام المبرأ عن كل نقصان قال الشيخ في التعليقات أن الاشياء الموجودة دائماً والموجودة في وقت بعد وقت والشئ المنقضي شيئاً فشيئاً كالزمان والحركة التي هي غير موجودة الجملة والقارة الجملة والمعدومة في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالإضافة الى تعالى موجودة وحاصلة بالفعل انتهى وبسط المعلم الاول هذا المعنى في أثره حياً واذا عرفت هذا ظهر لك أن كونه مقداراً للمتغيرات لا ينافي كونه مقداراً للثابتات فان مقداريته للمتغيرات باعتبار حدودها فيه واتصافها بسببه بالتقدم والتأخر ومقداريتها للثابتات باعتبار كونه مقارناً معها باعتبار تغيره أو باعتبار ثباته فلا يصح قوله اما غير قار فلا ينطبق على الفار أو قار فلا ينطبق على غير الفار والى جميع ما ذكرنا أشار الشيخ في الشفاء حيث قال ومن المباحث أن يعرف كون الشئ في الزمان فنقول انما يكون الشئ في الزمان بأن يكون له معنى المتقدم والمتأخر وأما الامور التي لا تقدم فيها ولا تأخر فانها ليست في زمان وان كانت مع الزمان كالعالم مع الخردلة وان لم يكن في الخردلة فان كان له شئ من جهة تقدم وتأخر مثلاً من جهة ماهو متحرك وله جهة أخرى لا يقبل التقدم والتأخر مثلاً من جهة ماهو ذات وجوهر فهو من جهة ما لا يقبل تقدماً وتأخراً ليس في زمان وهو من الجهة الأخرى في الزمان والشئ الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر وأعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كل وقت بعد وقت فكان الدهر قياس ثبات الى غير ثبات ونسبة الامور الثابتة بعضها الى بعض والمعية التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر وبشبهه ان أحق مسمى به السرمد فكل استمرار وجود بمعنى سلب التغير مطلقاً من غير قياس الى وقت فوق فهو السرمد فلا بد هناك من زمان آخر اما نفس الجانبين كقولنا أمس قبل اليوم أو غيرهما كقولنا الاب قبل الابن فلا بد من الزمان في أحد جانبيه اما نفس ذلك الجانب كقولنا الواجب موجود في الماضي والحال والاستقبال أو غير كقولنا الواجب موجود مع زيد وقيله وبعده

(قوله وقد يوجه ذلك القول) فان قلت هذا التوجيه يقتضى أن يكون الزمان مقداراً للحركة مطلقاً سواء كانت مستقيمة أو مستديرة وقد صرحوا بأنه مقدار لحركة الفلك الاعظم قلت المقصود من هذا التوجيه انه لا يلزم ان يكون مقداراً لغير الحركة وأما كونه مقداراً للحركة مخصوصة أعني حركة الفلك

القول بأن الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة بالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيراً تدريجياً لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هو في طرف الزمان فهو أيضاً لا يوجد بدون هوية واما الامور الثابتة التي لا تغير فيها أصلاً لا تدريجياً ولا دفعياً فهي مع الزمان العارض للمتغيرات الا أنها مستغنية في حد أنفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن أن تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية أو القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيهاً على تفاوتها واذا تؤمل فيها اندفع مذهب

[ قوله فهذه معان معقولة ] قد ظهر التفاوت بين العبارات الثلاث بحسب المعنى وخرجت عن كونها قعقة لكن لم يظهر بهذا البيان اندفاع المعارضة المذكورة  
(قوله واذا تؤمل الخ) لانه ظهر بما ذكره ان الامور الثابتة مستغنية عن الزمان فلا يكون الزمان مقدارا لها

الاعظم فقدمت آخر قد سلف بيانها فلا قصور فان قلت نفس الزمان مما له هوية اتصالية غير قارة فيلزم ان يكون له زمان آخر على مقتضى كلامه قلت بعد تسليم لزوم الزمان الزائد مراده من الموجود المذكور غير الزمان وانما سكت عن استثنائه لما سبق من بيانه غير مرة

[ قوله فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية الخ ] انما لم يذكر البعدي لان نسبة متغير الى متغير بالقبلية يتضمن نسبة الآخر الى الاول بالبعدي فهي مذكورة ضمناً ثم انه انما يلزم الزمان في كلا الجانبين اذا لم يكن أحد الطرفين نفس الزمان اللهم الا ان يقال هناك أيضاً زمان في كلا الجانبين الا انه ليس بزائد في أحدهما وبهذا سقط ما أورده الامام في الملخص على مذهب ارسطو من ان مقدار الشيء موجود معه بالزمان فلو كان ذلك المقدار هو الزمان لكان للزمان زمان

(قوله واذا نسب بهما ثابت الى متغير) هذا التحقيق مخالف لاطلاق ما صرحوا به من ان المتقدم والمتأخر مما لا يجتمعان اذا لم يكونا زمانين احتيج فيهما الى الزمان ولما سيأتى في الالهيات من ان تقدم الباري على العالم ليس تقدماً زمانياً عند الفلاسفة أيضاً والا لزم كونه تعالى واقعاً في الزمان اذ الكلام هنا في القبلية والبعدي الزمانيتين ولهذا قال أولاً واذا كانت القبلية والمعية والبعدي المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى الخ فتأمل



اليه أبو البركات من أن الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في الزمان ومالا يكون حصوله الا في الزمان ويكون باقيا لا بد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود (الثاني ان الحركة) كما مر (تقال للكون في الوسط) أعنى ما بين المبدأ والمنتهى (وهو) أي الكون في الوسط (أمر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا) مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم اليه (و) يقال أيضاً (للممتدة من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا) وبالضرورة أيضا كما مر (فلو كانت) الزمان (مقدارها لم يوجد) الزمان في الخارج أصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالنفسي عن هذا الوجه فتذكر (وخامسها) أي خامس المذاهب في حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة) وهو (أنه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد) مبهم ازالة لابهامه (وقد يتعكس) التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا وانما يتعكس (بحسب ماهو متصور) ومعلوم (للمخاطب فاذا قيل) مثلا (متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان) المخاطب الذي هو السائل (مستحضرا لطلوع الشمس) ولم يكن مستحضرا لحيي زيد كما دل عليه سؤاله (ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لحيي زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه (ولذلك) أي لان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة الى الاقوام) فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده (فيقول الفارسي لا تترك قبل أن تقرأ أم الكتاب و) تقول (المرأة لبث فلان عندي قدر ما تنزل كبة و) يقول (الصبي ينطبخ البيض اذا عددت ثلثائة) وبصير نيم برشت

( قوله ولا وجود لها في الخارج الخ ) قد عرفت ما فيه فلا نعيد

( قوله وقد سبق الخ ) اشارة الى ما ذكره بقوله ثم التحقيق ما قد عرفته الخ

[ قوله ويرد عليه الخ ] هذا الايراد انما يرد ان لو أجرى كلامهم على ظاهره أما لو قيل ان مقصودهم انه أمر موهوم يتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها على بعض وتأخره عنه ولا سبيل الي فهمه وتعيينه الا باعتبار الحوادث التي يجعلها القوم اعلاما له فلا يراد عليهم

( قوله وقد سبق ما يتعلق بالنفسي الخ ) اشارة الى ما نقل من المباحث المشرقية من ان الزمان الموجود عندهم هو الآن السبيل المنطبق على الحركة بمعنى التوسط

اذا عددت ستين فان أول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب (و) يقول (التركي) قصد فلان عندي (بقدر ما ينطبق مر جيل) أي قدر من نحاس (لحما وعلى هذا كل) من الانوام (بحسب ماهو مقدر) معلوم (عنده بقدر غيره) ويرد عليه أنه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون أمراً موجوداً لا موهوماً كما هو مذهبهم وأيضاً اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب أن يكون مدة الابتداء وقتاً واحداً بعينه وهو باطل قطعاً وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شئ وان كل معينين فهما في أمر مامعا فذلك الشئ الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن أن يجعل كل منهما دالاً عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقبسة الى ما تقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات أوقانا ولذلك يتعكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ماهو وقت في الحقيقة امتنع التعميس في التوقيت ﴿ المقصد التاسع في المكان ﴾ أورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعاً الى أنساق الكم المتصل على بعض الاقوال وبيان أولاً وجوده ثم أشار الى حقيقته فقال (وهو موجود)

(قوله كما هو مذهبهم) في الشفاء جعل هذه المذاهب مقابلاً لمذهب كونه أمر وهمياً وقال ان أصحاب هذا القول يجعلون الزمان موجوداً على انه أمر واحد في نفسه

(قوله عبارة عن الاقتران) أي عن المتجدد من حيث الاقتران والمعية

[قوله في المكان] في الشفاء لفظ المكان قد يستعمله العامة لما يكون الشئ مستقراً عليه وربما عنوا بالمكان الشئ الحاوي للشئ كالنفس للشراب والبيت للناس وبالجملة ما يكون فيه الشئ وان لم يستقر عليه وهذا هو الاغلب عندهم وان لم يشعروا به اذ الجمهور منهم يجعلون السهم ينفذ في مكان وان السماء والارض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة في مكان وان لم يعتمد على شئ لكن الحكماء وجدوا للشئ الذي يقع عليه اسم المكان المعنى الثاني أوصافاً مثل ان يكون الشئ فيه ويفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره الخ انتهى ومنه يعلم ان المكان بالمعنى المصطلح ليس أمراً وراء ما يعرف العامة

[قوله وجب أن يكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتاً واحداً بعينه] أراد لزوم كونهما واحداً بالذات فلا يجدي اعتبار التباين باعتبار التجدد كما في الآن المستمر الغير المستقر

ضرورة أنه مشار إليه إشارة حسية (هنا وهناك) ضرورة (أنه ينتقل منه الجسم) ينتقل (إليه) فانا نشاهد الجسم يكون حاضراً ثم يغيب ويحضر جسم آخر من حيث هو (و) ضرورة (أنه مقدار له نصف وثالث) فان مكان النصف نصف الكل وكذا الحال في الثلث والرابع (و) ضرورة (أنه متفاوت فيه زيادة ونقصان) فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير (ولا يتصور شئ منها) أي من الامور المذكورة (للمدم المحض) فان المدموم في الخارج لا يقبل الإشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه وإليه

(قوله مشار إليه) ان أراد به مشار إليه بالذات فمنوع وان أراد أنه مشار إليه ولو ببقية الجسم المتكبر فسلم لكن لا يقتضى ذلك وجوده بل وجود ما يتزعم منه ويشار إليه ببقية كاهو مذهب الاشاعرة (قوله وضرورة أنه ينتقل منه الجسم وإليه) فيه ان الانتقال ليس الا استبدال القرب والبعد نص عليه في الشفاء فاللازم منه وجود ما يقرب الجسم فيه وما يبعد عنه وانما نسب الانتقال الى المكان لكونه محدوداً وحمياً باعتبار وقوعه بين الاجسام التي حمل القرب والبعد عنها [قوله فان مكان النصف الخ] فيه ان هذا تقدير وتصنيف يتبع الجسم لا بالذات فاللازم عنه وجوده وكذا الكلام في انه متفاوت

(قوله فان المدموم الخ) أي المدموم في الخارج لا تتعلق به الإشارة الحسية بل لابد من وجوده حين تعلق الإشارة سواء كانت قبل التعلق موجوداً أو لا كالنقطة في الخط والخط في السطح فانها حين الإشارة موجودة وان لم تكن قبلها موجودة ولا يلزم ان يكون كل نقطة أو خط نهاية

[قوله ضرورة أنه مشار إليه إشارة حسية] فيه بحث اما أولاً فلما قيل من أن الحكماء جوزوا الإشارة الحسية الى النقطة في وسط الخط والى الخط في وسط السطح مع انه ما هو موهومان لان الخط عندهم ليس مركباً من النقط والسطح من الخطوط بل هما متصلان لا مفصل فيهما فلا يلزم عندهم كون المشار إليه بالإشارة الحسية موجوداً في الخارج بل يلزم أحد الامرين اما وجوده فيه أو وجود الحل الذي يتوهم المشار إليه فيه واما ثانياً فلان المشار إليه إشارة حسية وهنا وهناك هو ما يقال له المكان في العرف العام فلا يثبت به وجود المكان الحقيقي ويمكن أن يدفع الثاني بأن جمهور العقلاء يشيرون الى الطير الواقف في الهواء بأنه هناك مع انه لا مكان بل معنى العامى كما سيذكر

[قوله وأنه ينتقل منه الجسم وإليه] المنتقل إليه بالحصول فيه يجب أن يكون موجوداً وقت الانتقال وأما المنتقل إليه بتحصيلة فيمتنع وجوده حال الانتقال كالكيفية التي تتوجه الى الجسم حال حركته في الكيف هذا هو المشهور وفيه اعتراض مشهور وهو انه لا يستقيم على تقدير كون المكان هو السطح كيف والطير الذي يطير من موضع الى موضع في الهواء ينتقل الى ما انتهى إليه حركته مع كونه معدوماً قبل وصوله إليه لكون الهواء متصلاً عندهم في نفسه لاسطح موجوداً في جوفه فاذا خرقه المتحرك بجسمه

ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه أربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما أشار إليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة أنه مشار إليه ولم يقل لأنه مشار إليه وسيصرح بذلك عن قريب (وشكك عليه) أى على وجود المكان (بأنه لو وجد) المكان (فاما متعيز فله مكان) اذ لا معنى للمتعيز الا ذلك (و) حينئذ (تتسلسل) الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير (أحوال

[ قوله كما أشار إليه بلفظ الضرورة الخ ) نقل عن الشارح قدس سره ان العلم بكونه مشاراً إليه إشارة حسية يتضمن العلم بكونه موجودا كما أن العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورة الاول يستلزم ضرورة الثاني انتهى يعنى أن كلامنا من هذه الوجوه تنبيه لمقدمة بديهية على بديهية لازمها الذى لزومها أيضاً بدهى وليس استدلالاً بأن يكون المذكور مغرى القياس والكبرى مطوية ولذا أورد لفظ الضرورة تنبيهاً على أن ضرورة هذه المقدمة مستلزمة لضرورة تلك الدعوى ولم يقل لأنه مع أنه أخصر فلا يرد أن الضرورة داخلة على المقدمة وهي لاستلزام ضرورة المدعى فافهم

(قوله الا ذلك) أى ما يكون فى مكان

(قوله اذ لكل مكان مكان آخر ) لامتناع كون المكان نفس المتمكن أو جزؤه والا لانقل بانتقاله

حصل هناك سطح محيط به ويمكن أن يجاب عنه ههنا بأن المدعى وجوب وجود المنتقل الى ولو حال انقطاع الحركة لاحال الحركة غاية ما فى الباب اشتراك جميع الحركات فى هذا الامر

( قوله ولا يتصف بالزيادة والنقصان ) فان قلت الواقف على طرف العالم ان لم يمكنه مد اليد الى الخارج فهناك جسم مانع وان أمكنه ذلك فالذي يتسع من خارج العالم طرف أصبعه غير متسع لكل يده فخارج العالم قابل للزيادة والنقصان مع انه لا شئ محض عندهم قلت تعذر مد اليد للوجود مانع بل لعدم الشرط وهو عدم الحيز والمكان ومنه علم ان وقوف ذي اليد على طرف العالم مما لا يمكن له ولو أمكن لم يحتاج الى قصة مد اليد بل يقال ما يتسع كل الواقف أزيد مما يتسع بعضه اللهم الا أن يفرض الوقوف بحيث لا يتجاوز سطح الواقف سطح العالم تأمل

( قوله نبه بها على وجود المكان ) فالنوع الواردة على الوجوه الاربعة لا تنضر وفي قوله كما أشار إليه بلفظ الضرورة بحث ظاهر وهو ان الضرورة ههنا دخلت على مقدمة من مقدمات الدلائل وضرورتها لاستلزام ضرورة الدعوى اللهم الا ان يثبت مانع عن الشارح من أن العلم بكونه مشاراً إليه إشارة حسية يتضمن العلم بأنه موجود كما ان العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورة الاول تستلزم ضرورة الثاني بقى الكلام فى أنه كيف يسع دعوى الضرورة فى حكم أطبق المتكلمون وبعض من قدماء الفلاسفة على خلافه مع أن القول بأن دعوى الضرورة غير مسموعة فى محل النزاع شائع بينهم وقد نبهناك فى المرصد الثالث فى أقسام العلم على وجه الرد والقبول فليتذكر

( قوله وحينئذ تتسلسل الامكنة ) فان قلت للمتعيز اذ كان غير مكان فله مكان زائد واذا كان مكانا

( في التمييز فاما الجسم ) أى فذلك التمييز الذي حل فيه المكان اما الجسم ( الذي ) هو متمكن فيه فيكون المكان ( حينئذ ( في الجسم لا الجسم في المكان ) وهذا باطل قطعاً ( وأيضاً ينتقل ) المكان ( بانتقاله ) أى بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر ( واما جسم غيره ) أى غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو أيضاً باطل لان حصول الجسم المتمكن في مكانه ( اما بالمدخلة ) في الجسم الذى هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله سرانياً ( فيلزم تدخل الجسمين ) الباطل بالضرورة ( واما بالماسة ) للجسم الذى حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سرياني فيكون المكان حينئذ عرضاً قائماً بأطراف الجسم الآخر ( ولكل جسم مكان بالضرورة ) فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا ( فيلزم التسلسل وعدم تناهى الاجسام وسنبتله ) فيما بعد ( وأما التمييز ولا حال فيه ) بل

[ قوله وهذا باطل قطعاً ] اذ لا ينسب المكان أن الجسم فلا الى يقال الدن في الشراب ولا اليق في زيد

( قوله اما بالمدخلة ) التسلسل اللازم على تقدير الماسة لازم على هذا التقدير أيضاً إلا أن هذا اللازم

أشد استعجالاً فلذا تعرض له

[ قوله فيلزم التسلسل ] اذ لا يجوز كون كل منهما مكاناً آخر اذ لا ينسب المكان الى المتمكن لى

فله مكان هو نفسه على قياس ما قيل في الضوء والوجود والتقدم الزماني لاجزاء الزمان فلا يلزم التسلسل قلت للمكان خواص متساوية لا تتصور في الشيء بالنسبة الى نفسه ولا كذلك الحال في الامثلة السابقة ( قوله فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان ) رد عليه بأن لكلمة في معان فيجوز أن يكون الجسم في مكان بأحدها والعكس بمعناها الآخر مثلاً يكون الجسم في المكان بمعنى كونه مائلاً له والمكان فيه بمعنى قيامه به ولا منافاة بينهما فان قلت معنى قوله لا الجسم في المكان لاهو فيه فقط وهو باطل قطعاً لانا نعلم بديهية أن مكان الشيء خارج منفصل عنه قلت معلومية اتصال مكان الشيء عنه بناء على انه لو لم يكن كذلك لم يتصور أن ينقل الجسم منه واليه فلا يكون قوله وأيضاً فينتقل له وجهاً مستقلاً تأمله [ قوله وذلك بأن يكون حلوله ] أى بأن يكون حلول المكان في محله سرانياً وانما يلزم تدخل الجسمين حينئذ لان المتمكن في مكان مالى له والمكان مملوء منه فيلزم على تقدير أن يكون حلول المكان في محله سريانياً تدخل الجسم المتمكن مع الجسم الآخر بالضرورة

( قوله ولكل جسم مكان بالضرورة ) فان قلت كان يكفي حينئذ أن يقال واما جسم غيره ولكل جسم

مكان بالضرورة فالترديد مستدرك قلت انما فصل اظهاراً لفساد فاحش في آخر الشقين

[ قوله فيلزم التسلسل وعدم تناهى الاجسام ] فان قلت لم لا يجوز أن يكون طرف ذلك مكاناً لهذا

يكون جوهرًا معقولاً مجرداً ( فلا إشارة ) حينئذ ( اليه ) أى الى المكان لان الجواهر المعقولة لا تقبل الإشارة ( وأنه باطل بالضرورة ) لان المكان كما مر مشار اليه ههنا وهناك ( وأيضاً فلا يمكن حصول الجسم فيه ) أى في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب أن يكون مطابقاً للممكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام الثلاثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقاً ( والجواب أن وجوده ضروري ) معلوم لكل عاقل ( وما ذكرتم ) من الشبهة القادحة في وجوده ( تشكيك في البديهي ) الذي لا يشك فيه ( وأنه سفسطة ) ظاهرة ومغالطة بينة ( لا تستحق الجواب ) لان بطلانه معلوم يقيناً وان لم يكن وجه الحال فيه معيناً كما في النقوض الالمانية ( وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب ) في حقيقة المكان ( حله ) أي حل ما ذكرتموه فيتمين وجه فساد كآن يقال مثلاً نختار أنه عرض حال في جسم آخر متعلق بأطرافه دون اعمائه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيهما لجواز انتهائهما الى جسم لا مكان له بل له وضع كما سيأتي ( ثم انه ) أى المكان ( خارج عن الممكن ) أي ليس جزءاً له ( والا انتقل ) المكان ( بانقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل ) الذي هو الممكن ( عن الجزء ) الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان أمراً حالاً

( قوله ان وجوده ضروري ) فيه أن الخصم لا يسلم وجوده فضلاً عن الضرورة ومجرد الدعوى لا يسلم في محل النزاع

( قوله كآن يقال الخ ) وكآن يقال اللازم من عدم كونه متعجزاً بمعنى حاصل في مكان أن لا يكون له مكان الا أن يكون له امتداد في نفسه فيجوز أن يكون بعداً قائماً بنفسه ولا يكون له مكان ويمكن الجسم فيه بالمداخلة ولا امتناع في مداخلة البعد المادي في البعد المجرد كما سيجيء ( قوله ثم انه الخ ) عطف على قوله وهو موجود

[ قوله أي ليس جزءاً له ) يعني أن المراد من أثبات خروجه نفي الجزئية لا المعنى المشهور أعني نفي العينية او الجزئية اذ لا يسبق الوهم الى العينية

( قوله وليس المكان الخ ) أي الدليل المذكور كما دل على نفي الجزئية دل على نفي الحالية أيضاً وهو المطلوب في هذا المقام ليرتب عليه قوله ثم الجسم ينطبق عليه الا أنه لم يذكره لعدم القول به

وطرف هذا مكاناً لذلك قلت يجب أن يكون الممكن منطبقاً على مكانه الحقيقي كما سيأتي ولا يتحقق هذا فيما ذكر

في الممكن والا انتقل بانتقاله أيضاً ولم يذكره لأنه لم يقل به أحد بخلاف الجزء فانه ( قال  
بعض قدماء الحكماء انه ) أى المكان ( هو الهيولى فانه ) يعنى المكان ( يقبل تعاقب الاجسام )  
المتمكنة فيه ( ولا يخفى ) عليك ( أن حاصله ) هو أن يقال ( المكان يقبل تعاقب الاجسام  
والهيولى ) أيضاً ( تقبل تعاقب الاجسام ) أى الصور الجسمية ( فهو هو ) أى القابل الاول  
الذى هو المكان هو بعينه القابل الثانى أعني الهيولى ( وقد عرفت بطلانه ) يعنى بطلان  
كون المكان هو الهيولى بما مر من أن المكان ليس جزءاً من الممكن والانتقال بانتقاله  
( وعرفت أنه ) أى الشان ( لا ينتج الموجبتان في الشكل الثانى ) وما ذكره من هذا  
القبيل كما ترى ولو أريد اصلاحه بأن يقال المكان يتعاقب عليه الممكنات وكل ما يتعاقب  
عليه أشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب ( وهذا المذهب ينسب  
الى أفلاطون ولعله أطلق ) لفظ ( الهيولى عليه ) أى على المكان ( باشتراك اللفظ ) مع  
وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى

( قوله وهذا المذهب ينسب الى أفلاطون ) قيل ان أفلاطون لم يذهب الى تركب الجسم من الهيولى  
والصورة بل الجسم عنده جوهر بسيط يتوارد عليه الاتصال العرضي والانفصال أعني الاتصاليين قلت  
ذكر في شرح المقاصد أن ذلك الجوهر المقدارى يسميه هيولى من حيث توارد الهيئات المحصلة اياه وتلك  
الهيئات المتواردة يسميه صوراً لكونها محصلة له ومنوعة اياه  
( قوله باشتراك اللفظ ) أراد به المعنى اللغوي ليشمل الجاز والمنقول

[ قوله وعرفت أنه لا ينتج الموجبات في الشكل الثانى ) على أن الجسم في احدى المقدمتين يعنى  
الصورة الجسمية كما صرح به الشارح وفي الاخرى بمعناه الظاهر بل التعاقب في احدهما يعنى الحلول  
وفي الاخرى يعنى الحصول فلا يتكرر الوسط

( قوله بأن يقال المكان يتعاقب عليه الممكنات ) لم يرد بها الممكنات من حيث هي ممكنات حتى  
يرد ان هذا ليس اصلاً للدليل لعدم تكرار الوسط اذ الاشياء المتعددة أهم من الممكنات فيكون كقولنا  
زيد يصدق عليه الانسان وكل ما يصدق عليه الحيوان فهو ماش ولا شك في عدم انتظامه بل أراد بها  
المتعددات فلو بدله بالاشياء المتعددة لكان أحسن

[ قوله والا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم الخ ) فان قلت ان أفلاطون لا يقول بأن الجسم  
مركب من الهيولى والصورة بل هو عنده جوهر بسيط والهيولى عنده اسم للجسم من حيث قبوله  
الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة لها والصورة اسم لتلك الاعراض فقوله التي هي جزء للجسم غير مناسب  
للمقام قلت ظاهر قوله في الاستدلال الهيولى يقبل تعاقب الاجسام أى الصورة الجسمية بدل على أن عنه

التي هي جزء الجسم مكانه لا يشتبه على عاقل فضلاً عن كان مثله في فطائنه (وقال بعضهم انه الصورة) الجسمية (لان المكان هو المحدد) الحاصر المقدر (لشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك) فان صورة الشيء محددة له وحاوية له بالذات ومقدرة اياه (وهو من النمط الاول) لانه استدلال بالشكل الثاني من موجبتين (الا أن تزايد عليه والمحدد الحاوي بالذات لا يمتد) فينتج لان الاستدلال حينئذ يرجع الى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيّد غير مسلم واليه أشار بقوله (ويبطل) أي هذا الحكم الذي زيد (بأن الذاتين) التباينيتين (قد يشتركان في لازم) واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخرى فضلاً عن اتحادهما فتكون الكبرى حينئذ ممنوعة الصدق وهذا المذهب أيضاً ينسب الى أفلاطون قالوا لما ذهب الى أن المكان هو الفضاء والبعد المجرد سماء تارة بالهوى لما سبق من المناسبة وأخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذها فيها دون الجواهر المجردة فهو الجزء الصوري للأجسام فهذان القولان ان حملاً على هذا الذي ذكرناه فقد رجعا الى ما سيأتي من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه في أن المكان هو البعد أو غيره فشرع يتكلم عليه فقال (ثم الجسم منطبق على مكانه) الحقيقي ليس زائداً عليه (مالي له) ليس ناقصاً عنه بحيث لا يخلو شيء من مكانه عنه (والمكان محيط به) أي هوي بتمامه في المكان ليس شيء منه خارجاً عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة في (مملوء منه) كما ذكرناه وقد عرفت أنه يجوز انتقاله عنه (ولا يتصور ذلك) المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه (الا بالملاقاة) بينهما وتلك الملاقاة (اما بالتام) بحيث اذا فرض

[قوله لظهور بطلانهما] في الشفاء أما بيان فساد من يرى أن الهوى والصورة مكان فبأن يعلم ان المكان يفارق عند الحركة والهوى والصورة لا يفارقان والمكان تكون الحركة فيه والهوى والصورة لا يكون الحركة فيهما بل معهما والمكان يكون اليه الحركة والهوى والصورة لا يكون اليهما الحركة البتة والمتكون اذا تكون استبدل مكانه الطبيعي كالماء اذا صار هواء ولا تستبدل هويلاء الطبيعة وفي ابتداء الكون يكون في المكان الاول ولا يكون في صورته ويقال ان الخشب كان سريراً ويقال ان الماء كان بخاراً وان النطفة كان انساناً ولا يقال ان المكان كان جسماً كذا

فلا آخر غير ما هو المشهور من مذهبه أو كلامه محمول على التنزل على أن كلام الشارح ليس بصريح في أن الجزئية على مذهبه تأمل



جزء من المتمكن يفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكيفية (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المدخلة فيكون) المكان على هذا التقدير (هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم) وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره (وأما لا بالتام بل بالاطراف) أى تكون أطراف الجسم ملاقية لمكانه دون أعماقه (وتسمى) الملاقاة على هذا الوجه (المماس فيكون) المكان حينئذ (هو السطح الباطن للحاوى المماس للسطح الظاهر من الحوى فاذا كان المكان اما البعد واما سطح الحاوى) لاثالث لهما (فاذا بطل أحدهما تميز الثاني والبعد اما موجود أو مفروض) موهوم (فهذه ثلاثة احتمالات) لارابع لهما وتوضيح ذلك بما لا مزيد عليه أن يقال لما كان الجسم بكليته في مكانه ماثاله لم يجز أن يكون المكان أمرا غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلًا بتمامه لا ينقسم ولا أن يكون أمرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين أو في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحًا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز أن يكون حالا في المتمكن لما سر بل فيما يحويه ويجب أن يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ماثاله فهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الحوى وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذى في الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذى هو المكان اما أن يكون أمرا موهوما يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما أن يكون أمرا موجودا ولا يجوز أن يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتالات على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون

( عبد الحكيم )

( قوله والبعد اما موجود أو مفروض موهوم ) أى مع قطع النظر عن دلائل الوجود (قوله وتوضيح الخ) لما كان في استلزام الانطباق وكونه ماثاله لكون الملاقاة بينهما بالتام فيكون المكان بعدا أو بالمماس بالاطراف سطحاً خفاه ازاله بالتوضيح المشتمل على الوجه العقلي بحيث لم يبق فيه اشتباه (قوله فانهم يطلقون) قد نقلنا فيما سبق من الشفاء ان الاغلب عندهم اطلاق المكان على ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر عليه

لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجملون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجمعوا مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول ( الاحتمال الاول أنه أي المكان ) السطح الباطن من الحاوي للماس للسطح الظاهر من المحوى وهو مذهب ارسطاطا ليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا والغار ابى ) واتباعهما ( والا ) أى وان لم يكن المكان السطح ( لكان هو البعدا مر ) آتفا من أنه لا يخرج عنهما ( وانه ) أى كونه بعداً ( محال اما ) البعد ( المفروض فلما مر ) من ( أنه موجود ) بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك ( واما ) البعد ( الموجود فلو جئين \* الاول ان ) ذلك ( البعد اما أن يقبل لذاته الحركة ) الالينية ( أولا ) يقبلها ( والتقسيم باطلان

( قوله على ما يمنع الشيء من النزول ) أي ما يستقر عليه الشيء ويقع عليه اعتياده والنزول غير السقوط فلا يرد أنه يلزم ان يكون الجبل الذي علق به الحجر من رأسه مكانا له وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر وليس كذلك على ان المقصود بيان الاطلاق لا التعريف الجامع المانع والدرقة محركة ترس من الجلد ليس فيه خشب ولا عصب

[ قوله إما ان يقبل لذاته الحركة ] القبول قد يطلق بمعنى الامكان كما يقال الماهية تقبل الوجود والعدم لذاته وهو المراد ههنا أى البعد اما ان يمكن له الحركة نظرا الى ذاته أولا يمكن له نظرا الى ذاته ولا واسطة بين الشقين وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني يمنع اتصافه بالحركة فلا يرد انه ان أريد بعدم قبوله ايها ان يكون ذاته مقتضياً لعدم القبول فالترديد غير حاصر لجواز ان لا يكون مقتضياً للقبول ولا لعدمه وأن أريد به عدم اتصافه بالقبول نظرا الى ذاته فلا نسلم لزوم امتناع قبول الجسم للحركة لجواز ان يكون البعد قابلا لها يتبع الجسم وان لم يكن قابلا لها بذاته

( قوله على ما يمنع الشيء من النزول ) الاظهر ان يقول ما يعتمد عليه الشيء ويمنع به من النزول اذ الاختصار على الثاني يوهم أن يكون الجبل الذي علق به الحجر من رأسه مكانا له عند العامة وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر وليس كذلك واعلم ان جعل المكان عبارة عما ذكر خطأ عامي لانه يوجب أن لا يكون السهم النافذ في الهواء والطائر فيما بين السماء والارض وكذا الحجر المتحرك بالقسر الى جهة فوق في مكان اذ ليس لها في تلك الحالة موضع يمنعها من النزول وهو مجتمع فانا نشاهد كلا منها متحركا والحركة لا بد أن يكون عن شئ الى شئ ومما منه الانتقال واليه هو المكان كذا في الابكار ( قوله حق لو وضعت الدرقة ) الدرقة ترس من الجلد ليس فيه خشب ولا عصب

( قوله بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك ) انما أسند الدلالة اليها باعتبار انها منبهات على وجود المكان والا فقد سبق ان المفيد لذلك هو الضرورة العقلية

اما الاول فلانه لو قبل البعد ( الحركة ) الابدية ( فن مكان الى مكان ) اذ لا معنى للحركة الابدية الا الانتقال من مكان الى مكان آخر ( فله ) أى لذلك البعد الذى هو المكان ( مكان ) آخر هو بعداً أيضاً وينقل الكلام اليه بأنه يقبل الحركة الابدية فله مكان ثالث ( ويتسلسل ) فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض ( وأنه محال ) بالضرورة ( وكيف ) لا يكون محالاً ( وجميع ) تلك ( الامكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله ) لانه اذا أمكن انتقال كل واحد منها أمكن انتقال الكل من حيث هو كل أيضاً الا ترى أنه اذا خرج كل واحد

( قوله فلانه لو قبل الحركة الخ ) حاصله انه لو أمكن له الحركة لا يمكن له المسكان ولو أمكن له المسكان لا يمكن المحال وهو وجود ابعاد غير متناهية أو يقال لو أمكن لما لم من فرض وقوعه محال نظراً الى ذاته لكنه يلزم المحال فيندفع ما توهم من ان قبول الحركة لا يقتضى وقوع الحركات بالفعل حتى يلزم ان يكون له مكان آخر بل امكان المسكان وهو لا يستلزم التسلسل ( قوله ألا ترى الخ ) وذلك لان المسراد بخروج كل واحد خروج كل بعد سواء كان مجتمعاً مع آخر أولاً فاذا خرج كل واحد بهذا المعنى خرج الكل وليس المراد خروج كل واحد بشرط الانفراد عن الآخر حتى لا يستلزم الحكم على كل واحد الحكم على الكل كفى قولنا كل رجل يشبهه هذا الرجل

( قوله أما الاول فلانه لو قبل البعد الخ ) أجيب عنه باختيار الشق الاول ومنع لزوم التسلسل لان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان يقتضى امكان أن يكون للمتصاف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وفيه نظر لان لزوم التسلسل وتحقق ابعاد غير متناهية ليس باعتبار اتصاف كل بعد بالحركة الابدية بالفعل حتى يرد ما ذكر بل باعتبار ان القابل للحركة الابدية لا بد أن يكون أمراً متمكناً بالفعل اذ لا يتعلق بالمكان كالحجرات لا يكون قابلاً لها أصلاً والحصم أيضاً معترف به وسيصرح الشارح في الالهييات بأن المكان لا يمكن حصوله الا في المكان ولهذا استدلل المحققون على أن الله تعالى ليس بمكانى بأنه لو كان كذلك لزم قدم المكان وبالجملة مبنى الكلام على أنه يستحيل أن يكون شيء في بعض أحيان وجوده مما لا يتعلق بالمكان وفي بعض منها متمكناً وألظاهر ان العقلاء متفقون عليه نعم يمكن أن ينقض الدليل بالبعد مجرد فانه ان قبلها لذاته لزم التسلسل والافسائر الاجسام لا يقبله أيضاً فاهو جواب القائلين بالسطح فهو جواب القائلين بالبعد

[ قوله لانه اذا أمكن انتقال كل واحد [ فدينع الشرطية بناء على أن امكان كل درجة في نفسه لا ينافي امتناع الكل كما أشرنا اليه فيما سبق ]

( قوله ألا ترى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه ) فان قلت خرج كل من الاجزاء الفلكية عن مكانه لا يستلزم خروج الجزء فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه قلت خروج كل جزء فيما نحن فيه الى مكان غير مكان جزء آخر بالضرورة لتطابق الامكنة وتداخل الابعاد على الفرض ولا كذلك فيما ذكرته فهذا هو منشأ الفرق في تأمل

عن مكانه فقد خرج الكل (فه) أى للجميع (مكان فذلك المكان داخل في ( تلك) الامكنة  
 لانه أحدها وخارج عنها لانه ظرف لها هذا خلف لانه جمع بين النقيضين (وأما)  
 القسم (الثاني فلأن البعد اذا لم يقبل الحركة (لذاته) فالجسم (أيضاً) لا يقبلها لما فيه من البعد  
 فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد والحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع  
 حركة الجسم واللازم) وهو عدم قبول الجسم الحركة (باطل) بالمشاهدة الدالة على قبوله  
 اياها ( فكذا الملزوم) وهو عدم قبول البعد للحركة باطل \* الوجه (الثاني) أنه (لو كان  
 المكان هو البعد والجسم بحد حال فيه) فاذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد الجسم في البعد الذي  
 هو المكان ( اذ لا يجوز أن يعدم البعد ان مما حال كونه حاصلًا فيه والا كان المتمكن المعلوم  
 بانعدام لازمه حاصلًا في مكان معدوم ولا ان يعدم أحدهما والا كان المتمكن الموجود في  
 مكان معدوم أو بالعكس واذا كان البعد ان موجودين معانداً أحدهما في الآخر (فيجتمع  
 في الجسم بعد ان) متداخلان ( وأنه محال بالضرورة) لان كل بدين فهما لاحالة أكثر من  
 أحدهما وتداخل المقادير من حيث أنها موصوفة بالعظم بديهى الاستحالة سواء كانت ذلك  
 موجبا للاتحاد ورفع التعدد في نفس الامر أو للاتحاد في الوضع وقبول الاشارة (ولو جاز)

( قوله فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته ) أى لم يمكن له الحركة نظرا الى ذاته على ما مر

( قوله والا كان المتمكن الخ ) والتالى باطل لكون كل منهما موجودا ومشارا اليه

( قوله من حيث انها موصوفة ) وأما تداخلها من حيث انها ليست موصوفة بالعظم فواقع كتداخل

الخطين من حيث العرض وتداخل السطحين من حيث العمق

( قوله فالجسم أيضاً لا يقبلها لما فيه من البعد ) فان قلت عدم قبول الحال في الجسم الحركة لذاته  
 لا يستلزم عدم قبول الجسم اياها ألا ترى ان العرض الحال فيه لا يقبلها لذاته ولو كان لازما للجسم مع ان  
 الجسم يقبلها قطعاً قلت ما ذكر مبنى على توهم ان المراد من قبول الحركة لذاته القبول لها بالاستقلال  
 وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق قابلية الحركة في ذات ذلك الشيء ولا يقيد الحركة بالاستقلال او التبعية  
 ولا شك في تحقق هذه القابلية في العرض الحال في الجسم لابقال اذا لم يقيد الحركة بالاستقلال بل يلزم على  
 تقدير تحقق القابلية المذكورة أن يكون للبعد المكافى مكان آخر حتى تتسلسل الامكنة لما سيصرح الشارح  
 في الفرع الثاني ان المتحرك بالعرض لا يلزم له مكان لانا نقول البعد الذى هو المكان جوهر فلو قبل  
 الحركة كان حركته بلذات والاستقلال فيلزم له مكان آخر وهذا لا يقتضى تقييد الحركة في الشبهة  
 بالاستقلال كما لا يخفى على الفطن ولو سلم فغاية ما في الباب أن يكون هذا جوابا آخر غير ما ذكره المصنف فتأمل

تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الإشارة الحسية (لجاز تداخل العالم في حيز خردلة) بأن يقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة خردلة ثم يتداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبدية (وأيضاً فانه) أي امتناع التداخل (حكم ثبت للمتعين بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفراده (دون المادة) اذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقاً سواء كانا ماديين أو مجردين أو مختلفين وقد فقد في بعض النسخ لفظة وأيضاً وعلى هذا يكون قوله فانه بياناً للشرطية أي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لان امتناع التداخل للمعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتعين بالذات اذ يجب أن يكون كل من المتعينين بالذات منفرداً بجيز على حدة والمتعين بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها في ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلل فيشغل مكاناً كبيراً ثم يتكاثف فيشغل مكاناً صغيراً مع بقاء صورته الجسمية في الحالين فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز ظاهر فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام أيضاً (وأيضاً فانه) أي تجوز التداخل بين الابعاد (يرفع الامان عن الوحدة الشخصية) ويقدر في الوثوق بها (فانه يجوز) على تقدير جواز التداخل (كون هذا الذراع) الممين المشخص (ذراعين) بل أذرعاً كثيرة ويجوز على تقديره أيضاً كون شخص واحد من الانسان شخصين بل أشخاصاً متعددة فيرتفع الوثوق عن أمثال هذه البديهيات وانه سفسطة ظاهرة (وأيضاً فانه يلزم) على تقدير

( حسن جلي )

( قوله وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض ) وأما الصورة النوعية فعني كونها مخصصة بجيز ان النوعية الموجودة في الجسم المقتضية لجيز مامة مقتضية لتعين ذلك المقتضى لانها من حيث ذاتها وماهيتها بدون وجودها في الجسمية تقتضى حيزاً ما

( قوله كون هذا الذراع الممين ذراعين ) فيه بحث لان هذا من العاديات التي يجزم بها مع جواز خلافها بلا تجوز وبالجملة الحكم بتعدد البعد عندهم بناء على انهم أقادوا دليلاً على ذلك بزعمهم فلا اعتداد بحكم الحس بالوحدة ههنا لتعارضه مع البرهان كما لا اعتداد لحكمه بأن الجسم موجود واحد وأما حكمه بوحدة الذراع فخال عن المعارض يجزم به عادة

بداخل البعدين (اجتماع اثنين) فان ذلك البعدين متماثلان قد اجتماعا في مادة واحدة (وقد أبطلناه) فيما سبق (والجواب عن (الوجه) الاول انا نختار أن البعد (الذي هو المكان لا يقبل الحركة) الانية (قوله فلا يقبلها الجسم) أيضاً (لما فيه من البعد قلنا) هذا للزوم (ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة) حال فيها (و) البعد (الذي فيه الجسم) أعني المكان (قائم بنفسه) غير حال في المادة (وانهما مختلفان بالحقيقة) فلا يلزم حينئذ من عدم قبول أحدهما الحركة عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة (وما يقال) في ابطال كون المكان بعداً قائماً بنفسه (من أن البعد قد اقتضى) من حيث هو هو أعني لذاته (القيام بالحل) والحاجة اليه (والا لاستغني) في حد ذاته عنه) أي عن الحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء (فلا يحل) البعد (فيه) أي في الحل أصلاً لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في الحل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنياً عن الحل بل محتاجاً اليه لذاته ومقتضياً للقيام به (وأنه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك) أي حالاً في الحل قائماً به لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ أن يكون بعداً قائماً بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله (بناء) خبر للمبتدأ الذي هو قوله وما يقال يعني أن هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعداً موجوداً مبنى كالوجه الاول (على تمائل الابعاد) المادية والمجردة وقد عرفت أنه ممنوع (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني) أنا لا نسلم

### (عبد الحكيم)

(قوله وانهما مختلفان بالحقيقة) اذ لا تماثل بين الجوهر والعرض والحبيب وان كان يكفي مجرد جواز الاختلاف لانه مانع الا أنه لما كان قائلاً بكون المسكان السطوح لا البعد تعرض لنابات الاختلاف (قوله انما يلزم الخ) لو سلم التماثل يجوز ان يكون الاختلاف في قبول الحركة وعدمه راجعاً الى الامور الخارجية اللازمة لهما لا من حقيقتهما المتحدة

(قوله اذ لا واسطة بين الحاجة الخ) قد عرفت الكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق

(قوله لا يتصور حلوله فيه) بناء على ان الحلول يقتضى الاحتياج اليه لذاته هكذا قالوا وفيه نظر [قوله انا لا نسلم حصول اجتماع البعدين الخ] حاصله ان أردتم بحصولهما في جسم حلولهما فيه فاللازمة ممنوعة لان اللازم من الفعود هو التداخل لا الحلول والاتحاد في الوضع وان أردتم مجرد اجتماعهما في الجسم وفعودهما فيه فاللازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع فان الضروري ان كل بعدين

اجتماع البعدين في جسم ) على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان ( بل ) نقول ( بعد هو في الجسم بلازمه ) وهو حال في مادته ( وبعد فيه الجسم يفارقه ) وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد قد نفذ أحدهما في الآخر وتداخل ( وامتناع ذلك ) أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد ( ممنوع ) ودعوى الضرورة غير مسموعة ( للتخالف في الحقيقة ) لما عرفت من تنافي لازميها أعني جواز المفارقة وامتناعها ( وان اشتركا في كونهما بعداً ) انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلها ( ومنه ) أي ومما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين ( يعلم أنه لا يلزم ) من جواز تداخلهما ( جواز كون الذراع ) الواحد ( ذراعين ) ولا كون شخص واحد شخصين ( فانه ) أي الذراع ( عبارة عن البعد الحال ) في المادة والتداخل في الابداد المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم أيضاً أنه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متعيزاً بذاته حتي يقتضى انفراده بميز كالماضي بل المجرد هو الحيز نفسه ( و ) أنه ( لا يلزم اجتماع المثليين ) لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع أن أحدهما حال في المادة دون الآخر ( وبالجملة فلا دلة ) المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان ( فرع تمائل البعدين ) المادي والمجرد ( ولا يقول به عاقل ) لان أحدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة ( فروع ) على كون المكان سطحاً فانه اللازم من بطلان كونه بعداً كما تحققت ( الاول المكان قد يكون سطحاً واحداً كالطير في الهواء ) فان سطحاً واحداً قائماً بالهواء محيط به ( أو أكثر ) من سطح واحد كالحجر الموضوع على ماديين فهما أكبر من أحدهما وأما اذا كان أحدهما مجرداً قائماً بنفسه والآخر مادياً قائماً بالجسم وينطبق أحدهما على الآخر بحيث لا يزيد المقدار فبطلانه نظري وما مر من ان تداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بدیهی الاستحالة ولا تفاوت في ذلك بين المادي والمجرد ففي محل النزاع غير مسموعة لم لا يجوز ان يكون المانع من النفوذ عظم المقدار مع كونه في المادة لكونه موجباً لكثافته

( قوله وامتناع ذلك أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد ) رد الشارح هذا الجواب في حاشية التجريد بما حاصله ان ملشأ امتناع التداخل هو الانصاف بالعظم والامتداد وهذا الانصاف موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل بينهما أيضاً

الارض فانه) أى مكانه (أرض وهواء) يعنى أنه سطح مركب من سطح الارض الذى تحته و سطح الهواء الذى فوقه ( الثانى ) من تلك الفروع ( أنه قد تحرك السطوح كلها كالسمك فى الماء الجارى ) فانه اذا كان فى وسط الماء الجارى كان السطح المحيط به سواء فرض واحداً أو مركباً من متعدد متحركاً بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذى هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر ( أو ) يتحرك ( بعضها كالحجر الموضوع فيه ) أى فى الماء الجارى فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن و سطح الماء المتحرك ( أولاً ) يتحرك أصلاً فيكون المكان ساكناً وهو ظاهر ( الثالث ) من تلك الفروع ( أنه قد يتحرك الحاوى والمحوى معاً ) اما متوافقين فى الجهة أو متخالفين فيها ( كالطير يطير والريح تهب ) على الوفاق أو الخلاف ( أو ) يتحرك ( الحاوى وحده كالطير يقف والريح تهب أو ) يتحرك ( المحوى وحده كالطير يطير والريح تقف ) وقد يقال اذا تحرك

( قوله سواء فرض واحداً أو مركباً من متعدد ) سيجي فى بحث الكيفيات ان السيلان عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس أو متواصلة فى الحقيقة أيضاً فعلى الثانى يكون مكان السمك فى الماء الجارى واحداً وعلى الاول يكون متعدداً بخلاف الطير الواقف فى الهواء الراكد فان مكانه سطح واحد وبعض الناظرين لم يذهبوا فوقهوا فى حيص بيص ( قوله متحركاً بتبعية حركة الماء الخ ) ما دام ذلك السطح المحيط مما سباً لسطح الظاهر من السمك واذا فارق منه يضمحل ذلك السطح فتدبر فانه قد سهى فيه بعض ( قوله وقد يقال الخ ) هذا مدفوع بأن المقصود انه لا تلازم فى المكان والتمكن فى الحركة نظراً الى ذاتهما فلزوم الحركة بسبب أمر خارج لا ينافيه ولذلك قال فالولى

( قوله سواء فرض واحداً أو مركباً ) اذا اعتبر الجهات فالسطح المحيط مركب من سطوح ولذا يقال يحيط بالرابع ستة سطوح واذا لم يعتبر كما يدل عليه اعتبار السطح المحيط بالطير واحداً على ما سبق الان فالتركيب بان يعتبر بعض محيط السمك شيئاً مداخله فى الماء كالخشب ثم الظاهر فيما ذكر ان سطحاً ثلاثى و يضمحل ويحدث سطح آخر فاطلاق الحركة مساعمة وكذا الحجر المستوي الموضوع فى الماء يضمحل جميع سطوح مائه

( قوله ولما كانت حركة السطح الخ ) فان قلت يلزم من هذا أن لا يلزم للاجالس فى السفينة المتحركة مكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم المسكان له ليس باعتبار الحركة العرضية بل بأنه قد يتحرك بالذات فلا يفارق المسكان

( قوله والريح تقف ) الظاهر ان يقال والهواء يقف لان الريح هو الهواء المتحرك فلامعنى لوقوفه ظاهراً



الطير انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لا يجوز اخلاء عند أصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة تماس بعديها مقعر كرة أخرى وبمقعرها محدب كرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة من حركتي الحاوى والحوى وحده ( الاحتمال الثانى أنه ) أعنى المكان ( بعد موجود ينفذ فيه الجسم ) وينطبق بعمده عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاعدة بأن الماء مثلا انما حصل فيما بين أطراف الاناء من الفضاء ألا ترى أن الناس كلهم حاكون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتأمل ثم ان القائلين بأن المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم أصحاب الخلاء وفرقة تمنعه ( وهو ) أي كون المكان بعدا موجودا ( مذهب أفلاطون ) كما هو المشهور ( اما أنه ) أى البعد الذى هو المكان ( موجود فلانه متقدر ) أي يقبل التقدير ( بالنصف والثلث والربع ) وغير ذلك ( ويتفاوت ) بالزيادة والنقصان ( فان ما بين طرفي الطاس أقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شئ من المعدوم بتقدير ومتفاوت ) لا يقال ذلك التقدير والتفاوت أمر فرضى فان العقل بالاحظ

( قوله فيكون مثالا لكل واحدة ) وان كانت الحركة وضعية فان المقصود بيان الاختلاف بين السطح والبعد في الاحكام المذكورة بان البعد لا حركة له أصلا  
( قوله فطر ) أى خلق  
( قوله حاكون بذلك ) ويقولون يتعاقب الاجسام المحصورة في الاناء عليه  
( قوله فلانه يتقدر الخ ) الاخصر فلما مر الاناء أعاد

( قوله فالاولى ان يمثل بكرة الخ ) المقام والمساق في الحركة الاينية فالتبديل بالكرة المذكورة ليس بذلك والمثال المطابق للمقام انما للكون المتكوس المشدود الرأس اذا فتح فان مكانه السطح القائم بالكون فقد تحرك الحوى وأما الحاوى اعنى ذلك السطح فهو واقف

( قوله لانه فطر عليه البديهة ) وقيل لانه ينشق فيدخل فيه الجسم بماله من البعد وهذا البعد عند القائلين به جوهر قابل للإشارة الحسية غير مقارن للمادة مقارنة الأبعاد الجسمية الحالة فيها فكأنه أمر متوسط بين العالين اعنى الجوهر المجردة التى لا تقبل اشارة حسية والاجسام التى هي جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد مساو لأبعاد الاجسام بأسرها فهو بعد بقدر قطر الفلك الاعظم وكل بعد الجسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد

( قوله لا يقال ذلك التقدير والتفاوت الخ ) الحق في الجواب على ما أشير اليه في مباحث الزمان منع

وقوع شئ فيما بين طرفي الطاس ويحكم بأنه أقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا وتقدير  
 كل واحد من الواقعين المفروضين بالتصنيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما  
 بين أطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك  
 الفرض وكذا الحال في قبول التقدير (واما أنه) أي المكان (هو البعد فلاه لو لم يكن البعد لكان  
 هو السطح لما مر) من أنه لا يخرج منهما (وانه) أي كون المكان هو السطح (باطل لوجوه  
 الاول ان لكل جسم مكانا) بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم  
 محفوفًا بجسم آخر أو باجسام متعددة وأيا ما كان فورا كل جسم جسم آخر (فيلزم عدم تنامي  
 الاجسام وسنبطله لا يقال لانسلم) لزوم لانتهاى الاجسام (بل تنتهي الى جسم لا مكان له فان  
 المحدد) للجهات المحيط بها سواء من الاجسام (عندنا ليس له مكان بل وضع فقط) فان حركته  
 وضعية تقتضى تبدل الاوضاع دون الامكنة (لانا نقول كل جسم فهو متميز مشار اليه  
 بهنا وهناك ضرورة) والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان  
 وكل جسم في مكان فوجب أن المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه  
 أن لا تكون الاجسام متناهية أو أن لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام في  
 مكان والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق أيضا (أليس الحكماء لما أثبتوا الحيز  
 الطبيعي للاجسام (قالوا) نحن (نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه لكان في حين)  
 فقد اعترفوا بأن كل جسم يجب أن يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات  
 المكان الطبيعي (فما بالهم نسوا ذلك وأنكروه حين ألزموا به) فالتأولون بأن المحدد لا مكان  
 له مناقضون لأنفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول (كيف) لا يكون للمحدد مكان (وان  
 الحركة الوضعية) التي لا تقتضى تبدل المكان (انما تعرض لمجموع المحدد) من حيث هو  
 مجموع (واما نصفاء التمايزان بحسب ما تعرض لهما من كونهما فوق الارض أو تحتها)  
 فلاشك انهما (يستبدلان المكان ولهما نقلة) من مكان الى آخر وكذلك جميع أجزاء

(قوله لانا نقول الخ) هذا الجواب لا يثبت لو قرر الاعتراض بان قبوله التفاوت والتقدير باعتبار تفاوت  
 الاجسام التي يتجدد تباعدها حتى لو فرض عدم تلك الاجسام انتفى التفاوت والتقدير

كون قبول الزيادة والنقصان من عوارض الوجود الا يرى ان ما بين الطوفان وبين سيدنا محمد عليه السلام  
 أقل مما بين يومنا ويوم الطوفان

المحدد تستبدل أمكنتها بإمكانه أخرى حال حركته بالاستندارة (ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لهانقله) من مكان الى مكان آخر (لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا المكانها) الذي ركزت هي فيه (نقلة) أصلاً لانها لا تستبدل سطحها بسطح (والضرورة تبطله) ألا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحته فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من أجزاء المحدد في مكان ومستبدلاً بسبب حركته الوضعية مكاناً آخر كان المحدد كله في مكان مركب من أمكنة أجزائه فوجب أن يكون المكان هو البعد دون السطح وهذا وقد قيل ان الحيز عندهم مابه تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو أعم من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متعيز وليس في مكان ولا بعد في أن تكون الحالة التي تميزه في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شئ من أوضاعه ونسبته بالقياس الى ماتحته أمراً طبيعياً وأيضاً لهم أن يخصوا قولهم كل جسم فهو متعيز بالاجسام التي لها مكان فيخرج

(قوله مابه تمايز الخ) أي تكون الاشارة الحسية الى أحدها غير الاشارة الى الآخر (قوله وهو أعم من المكان) قال المحقق العاوي في شرح الاشارات أن الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة أعني ما يعرض بسبب نسبة أجزاء الجسم الى غير الجسم لانه مما يقتضيه تأثير غريب وأما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو أمر تقتضيه الجسمية الحالة في الهويلى وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة انتهى ولا شك في أن الوضع بهذا المعنى عارض لكل جسم ولو خلى وطبعه فالحيز الطبيعي بمعنى الوضع شامل لجميع الاجسام على ما في المباحث المشرقية ان لكل جسم وضعاً وللفلك الاقصى وضع وهو مبين للمكان بمعنى السطح فما معنى قوله وهو أعم من المكان وما الحاجة الى اعتبار عمومه

(قوله لهم أن يخصوا الخ) جواب باختيار أن الحيز هو المكان والكلية مخصوص بمساوى المحدد واليه تشير عبارة الاشارات حيث قال ان الجسم اذا خلى وطبعه لم يكن له بد من موضع معين حيث لم يقبل كل جسم ويرد عليه انا لانسان لو خلى الجسم ونفسه يقتضي المكان بمعنى السطح كيف وقد اتفنى

(قوله لتناوله الوضع الخ) في سياق كلامه اشارة الى ان للوضع معنيين الحالة التي يميز بها الجسم في الاشارة الحسية والمقولة التي هي احدى الاجناس العالية كما مر فان قلت اذا كان الحيز في المحدد هو الوضع أي الحالة التي يميز بها الجسم في الاشارة الحسية فلم لم يكتف بهذه الحالة في سائر الاجسام وأثبت فيه الحيز بمعنى المكان قلت لضرورة ان الجسم الممتاز في الاشارة الحسية الكائن تحت آخر له محيط به يوجد فيه الخواص الثبته للمكان

عنه مالا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الإشارة الحسية وحينئذ تندفع المناقضة أيضا واما حديث أجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الأجزاء مفروضة فلا يمرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكوكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل أوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى المكان فليس مما علم بالضرورة (الثاني) من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح (أنه لو تأن المكان هو السطح لزم تحرك الساكن) حين هو ساكن (وسكون المتحرك) حين هو متحرك واللازم بدهى البطلان (واما بيان الملازمة فهو أن الطير الواقف في الهواء) أي الريح الهابة (ساكن) بالضرورة (ويلزم) من كون المكان هو السطح (حركته) في تلك الحالة (اذ ليس الحركة) الاينية (الاستبدال المكان) بمكان آخر (ولا شك أنه) أي الطير في تلك الحالة (مستبدل للسطوح) لمحيطه به (المتواردة عليه) فيكون متحركا حركة اينية باستبدال الامكنة (وأن العمر متحرك) لما عرفت (ويلزم)

ذلك الاقتضاء في المحدد وان للمحيط مدخلا في ذلك

(قوله ان المشار اليه بهنا وهناك) فيه أن الإشارة بهنا وهناك يقتضى نسبة الجسم اليه بالنظر فيه ونسبة الجسم الى الوضع بنى لا يقبله العقل السليم فالوجه أن يقولوا ان كل جسم فهو مشار اليه في نفسه ولا نسلم انه مشار اليه بهنا وهناك

(قوله تلك الاجزاء مفروضة) أي جزئيتها لان نفس الاجزاء ليست مفروضة

(قوله وان كانت موجودة بالفعل) أي مع وصف الجزئية

[قوله في الهواء أي الريح] الهواء في اللغة الجو وفي اصطلاحهم أحد العناصر فعلى الاول تفسيره بالريح بذكر الحلق وارادة الحال ليصح توصيفه الهابة على الثاني للإشارة الى أن تأنيث الصفة مع أن الهواء مذكر يتأويله بالريح

(قوله فلا يمرض لها حركة خارجية) الظاهر ان ذوات الاجزاء محققة والفرضية جزئيتها وان تحقق

الذات يكفي لعروض الحركة الخارجية وسيأتى تنمة لهذا الكلام في مباحث الاين على رأى الفلاسفة

(قوله أي الريح الهابة) انما قدم تفسير الهواء بالريح على وصفه بالهبوب مع ان الظاهر التأخير لان

الريح هو الهواء الهاب إشارة الى وجه تأنيث الهابة بانه على تأويل الهواء بالريح والريح يؤث قال الله تعالى ربح فيها عذاب اليم ولان المتعارف وصف الريح بالهبوب

من كون المكان هو السطح (سكونه) في حال حركته (لانه غير مستبدل للسطح) الذي هو مركزه فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد في صندوق (وقد يجاب عنه) أي عن الوجه الثاني (بمنع الملازمة) أي لا نسلم أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر في بيانها غير تام (فان الحركة) الالينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي (تغير النسبة الى الامور الثابتة) سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة أو لم تتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهما (وهو) أعني تغير النسبة الى الامور الثابتة (غير حاصل في الطير) الواقف فلا يكون متحركا مع توارده السطوح عليه بل يكون ساكنا (حاصل في القمر) وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما (والجواب) عن هذا الجواب (ان تغير النسبة) الى الامور الثابتة (معال بالحركة) اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معلا بالحركة (فعدمه بعدمها) أي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معلا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير معلا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه أشار بقوله (لا انه حقيقتها) أي التغير معال بالحركة لا انه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سندا لمنع الملازمة فلا يجديكم ابطاله نعم الا اذا ثبت مساواته للمنع (والحق) في الجواب عن الوجه الثاني (ان الحركة) الموجودة (عندهم) في الخارج (حالة مستمرة) للمتحرك (من أول

(قوله وقد يقال الخ) أي لا نسلم سقوط منع الملازمة لانه ابطال للسند وهو لا يستلزم رفع المنع الا اذا كان مساويا له وهنالك ليس كذلك اذ يجوز أن يستدل بالحركة عبارة عن استبدال الامكنة من اتمكن فيها

(قوله في صندوق) بحيث يماس جميع باطن الصندوق جميع ظاهر ذلك الجسم المنقول (قوله والجواب ان تغير النسبة معال بالحركة) فعدمه بعدمها فان قلت اذا كان التغير معلا بالحركة وجوداً وعدمه يكون مساويا لها فكيف يمكن أن يوجد الحركة بدون التغير في الطير الواقف قلت المستدل لم يدع وجود الحركة في الطير المذكور في نفس الامر بل لزومه من تفسير المكان بالسطح فاذا كره وجه آخر لفساد التفسير المذكور وليس بضائر للمستدل

المسافة الى آخرها) أي ثابتة له في كل حدى من حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والمتهى ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي (تسمى التوجه) والتوسط أيضاً (واستبدال المكان من لوازمها) أي من لوازم الحالة التي هي الحركة لاعينها (فلا يتم الدليل) اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود للزمن فيه أعني الحركة لجواز أن يكون اللازم أعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئاً من الممكن فيها

(قوله فان استبدال الامكنة الخ) في الشفاء أما انه ليس متحركاً فلا أنه ليس مبدأ الاستبدال فيه والمتحرك في الحقيقة هو الذى مبدأ الاستبدال فيه وهو الذي الكمال الاول لما بالقوة فيه من نفسه حتى انه لو كان سائر الاشياء عنده بمجالها لكان حاله يتغير أعني لو كانت الامور المحيطة به والمقارنة اياه ثابتة كما هي لا يعرض لها عارض كان الذى عرض له يتبدل نسبتته فيها وأما هذا فليس كذلك انتهى وبما نقلنا ظهر اندفاع ما في الشرح الجديد للتجريد انه اذا قيل ان انساناً محفوفاً بكراس مثلاً بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم أن يكون ساكناً لأنه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكراس وكذا الجالس في الماء الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم أن يكون ساكناً وذلك سفسطة فلا مدفع له

(قوله فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئاً الخ) أراد أن ينشأ منه منشأ قريباً فلا يرد ان شخصاً اذا دار على نفسه غير خارج عن مكانه فلا شك انه نشأ منه تحرك الهواء لمشايعته فقد تبدل السطح المحيط به مع أنه ليس بمتحرك حركة أيّية هكذا قيل لكن اذا قيل يلزم أن يكون انسان محفوف بكراس مثلاً بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم أن يكون ساكناً لأنه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكراس وكذا الحوت في الماء الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق لزم أن يكون ساكناً وذلك سفسطة فلا مدفع له وأقول أما الجواب عن الثاني فظاهر لان فرض تساوى حركة الحوت وحركة الماء الجارى فرض محال على أصل الفلاسفة لما سيحيى من الدليل الدال على اشتراط المعاوقة الخارجية في كل حركة وهي منتفية في حركة الحوت على التصوير المذكور والمقصود هم الذين يستدلون بالوجوه المذكورة على أن المكان هو البعد الموجود المجرد أعنى أفلاطون ومن تبعه قائلون باستحالة المفروض المذكور اللهم إلا أن يورد الشبهة من طرف المتكلمين بناء على عدم تمامية دليل اشتراط المعاوقة وأما عن الاول بعد تسليم أن سطح الكراس المذكور مكان لذلك الانسان فمن وجوه الاول انهم أرادوا بالمكان في تفسير الحركة الابدية المكان المطلق ولو بالنسبة الى مجموع المتحرك بالذات وبالتبع الثاني انهم أرادوا باستبدال المكان الثاني من جهة الممكن طلب تبدله أعنى القصد الذى هو كون الجهة مقصداً للمتحرك وبالجملة هو معنى التوجه الذى لا يوجد في حال

كان حركة واذا كان ناشئا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة واما القمر فلا يجري فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذي هو الحركة ولو ا كتفي بأن استبدال المكان مغاير للحركة أمكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود أحد المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه اذ اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بانضرورة من حال القمر تبدل أوضاعه تبعاً لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركاً حركة اينية ليجب انتقاله من مكان الى مكان آخر ( الثالث ) من تلك الوجوه ( أنه لو كان ) المكان ( السطح ازم أن لا يكون ) المكان ( مساوياً للممكن واللازم باطل ) لأن الممكن منطبق على المكان مالم لا فيجب أن يكونا متساويين ( بيانه ) أي بيان اللزوم ( انا اذا أخذنا جسماً ) كشمعة مثلاً ( جعلناه مدوراً كان مكانه مثلاً ذراعاً في ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة ) جسداً ( طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك ) أي عشرة أذرع أيضاً ( كان ) مكانه في هذه الحالة ( أضما ف ذلك ) المكان الذي كان له في حالة التدوير فقد ازداد المكان ( والممكن بحاله لم يزد ) وقد يمنع بقاء الممكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة ( و ) أيضاً ( زق الماء ) المملوء منه ( اذا صب منه ) بعضه ( كان ) ذلك الزق ( مماساً للماء بجميع سطحه ) الداخلى ( كما كان ) مما ساله كذلك قبل الصب ( فقد نقص الممكن ) الذي هو الماء ( والمكان ) أعنى السطح الباطن من الزق

[ قوله وأما القمر فلا يجري الخ ] لو أريد باللازم الروادف ثم الجواب في القمر أيضاً مع الإشارة الى بيان منشأ غلط المستدل بأنه أقام تابع الحركة مقابها فبنى الاستدلال عليه  
[ قوله وقد يمنع الخ ] يعنى أن الممكن بالذات انما هو المقدار والجسم يتبعه بدليل زيادة المكان بالتداخل وانتقاصه بالتكاثف والمقدار فيما نحن فيه مختلف بالفعل وان كان بالقوة واحداً بمعنى أن المساحة واحدة

السكون وان وجد طلب الحصول بالمعنى الظاهر في الحركة الطبيعية حال السكون وهذا الطلب متحقق في الصورة المذكورة الا انه تخلف المقتضى مانع تخلف برودة الماء غنسه مانع التسخين القريب الثالث أن المصنف قل في المقصد الرابع من بحث الا كوان على رأي المتكلمين اختلافهم في تحرك الجواهر الوسطانية من الجسم المتحرك فقد لاسلم ان ادعاء عدم حركة نفس الانسان المحفوف بالكرباس حركة أينية سفطسة لم ادعاء عدم حركة المجموع بها سفطسة ظاهرة فتأمل

(بحاله) وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صاب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة (و) أيضاً (الجسم اذا حفرنا فيه حفرة) عميقة (فقد انتقص) الجسم الذي هو المتمكن (وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به) وهذا أشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بأنه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا (واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة) واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جعل هذا وجهاً رابعاً من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب أنه من تمة الوجه الثالث كما قررناه (وبما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة (ان المكان الذي خرج عنه الحجر) المسكن في الهواء (فلا الهواء لم يبط، والسطح) الذي كان محيطاً بذلك الحجر (قد يطل) بالكلية فدل على أن المكان هو البعد الذي لم يطل دون السطح الذي يطل (و) كذا يؤيده (أن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات الجهة بأنه) أي مقصد المتحرك بالحصول فيه (موجود)

[ قوله قربه ] أي قرب الزق

[ قوله وقد يجاب الخ ] يعني أن المتمكن بالذات انما هو السطح الظاهر لا الجسم والا لكان للاجزاء الباطنة أيضاً مكان وهو بسبب الحفرة يزداد كالمكان فلا يلزم المحذور

[ قوله انه من تمة الخ ] لانه ثبت عدم مساواة المكان المتمكن فيكون داخل تحت البيان المذكور

[ قوله نعلم بالضرورة الخ ] بدليل انه يقال انتقل الهواء الى موضع الحجر

[ قوله بأنه أي مقصد المتحرك الخ ] بخلاف مقصد المتحرك بالتحصيل فانه يجب أن لا يكون موجوداً حالة الحركة لئلا يلزم تحصيل الحاصل كما سيبيء في مبحث اثبات الجهة أن معنى قوله ان الجهة مقصد المتحرك بالحصول فيه بالحصول عنده والقرب منه كما سيبيء ولا شك أن ما يقصد القرب منه لا بد أن يكون موجوداً حال المقصد بخلاف ما يقصد الحصول فيه فانه حال المقصد يجب أن يكون معلوماً وحال

(قوله انتقص قربه من الاستدارة) الظاهر أن ضمير قربه راجع الى المكان ويمكن أن يرجع الى الماء ويجعل انتقص قرب الماء من الاستدارة كناية عن عدم بقاء مكانه على حاله للتلازم بينهما

(قوله فدل على أن المكان هو البعد الخ) مبني على عدم القائل بالفصل واتحاد الامكنة بالحقيقة النوعية فاذا ثبت كون مكان من الامكنة بعد فقد ثبت كون جميعه كذلك

[ قوله وقد صرح ابن سينا الخ ] اشارة الى أن الكلام الزامي فلا يرد المنع بان المعلوم ضرورة وجود المقصد عند حصول المتحرك فيه وأما وجوده عند المقصد فلا



حال الحركة ليتصور كونه مقصداً بالحصول فيه ( فالمكان الذي يقصده الثقل ) المطلق ( وهو ) الذي يقتضي<sup>١</sup> ( أن ينطبق مركزه على مركز الأرض ) كالحجر مثلاً ( موجود ) حال ما يفرض الحجر متحركاً طالبا للحصول فيه ( ولا سطح ) هناك موجود يحيط بهذا الثقل ( وكذا ما يقصده الخفيف ) المطلق ( وهو ) الذي يقتضي ( أن ينطبق محيطه ) وبالنسبة بمحيط المحدد ) الذي تنتهي إليه حركات الناصر أعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلاً يجب أن يكون موجوداً حال ما يفرض هذا الخفيف متحركاً إليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على أن المكان هو البعد الموجود دون السطح المسدوم في حال حركتي الثقل والخفيف ( وأيضاً فمن المعلوم أن المتمكن مالى<sup>٢</sup> مكانه ) منطبق عليه ( ولا يتصور ذلك ) أى كونه مائلاً له ( إلا بان يكون في كل جزء ) من المكان ( جزء ) من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن أيضاً في جزء من المكان ( والسطح ليس كذلك ) فلو كان المكان هو السطح لم يكن لأجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان أصلاً ( وأيضاً فيكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه ) فلو فرض أن المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفان بأن معنى كونه مائلاً أنه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه أنه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه ( وربما ادعى ) في كون المكان هو البعد ( الضرورة في انا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء ) أو شيء آخر فيه ( كان بين أطرافه بعد ) موجود ( قطعاً ) لكونه متقدراً ومحاطاً بأطرافه ولا شيء من المعلوم كذلك ( فكذا ) يكون ذلك البعد موجوداً بين أطرافه ( عندما ) كان ( فيه ماء أو هواء ) لا نعلم بالضرورة ان دخول شيء منهما في الاناء لا يرفع ذلك البعد

الحصول أن يجب يكون موجوداً

( قوله الذي ينتهي إلخ ) أي ليس المراد بالحد ما يتحدد به الجهات الحقيقية بل ما يتحدد به جهات الحركات المستقيمة بحجمه أى بكميته

( قوله بمحيط المحدد ) الاضافة بيانية أو لامية وتفسيره بمقعر فلك القمر ازالة لذهب الوهم الى محيط الفلك الاعظم المتبادر من العبارة اذ لا يقصده الخفيف المطلق وانما هو منتهى الاشارات

من البين بل ينطبق بعده عليه وقد أجاب عنه الامام الرازى بأنه لاشك في أنه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا أن هذا المفروض الذى هو الخلاء محال عندنا واللازم من المحال جاز أن يكون محالا ( وأيضاً فإنه مقر ومحدب نسبة سطحه الى ) الجسم ( المحيط و ) الجسم ( المحيط ) شيء ( واحد ) لان المحيط تماس بمقره لمحدبه والمحاط تماس بمحدبه لمقره فكل واحد من المحيط والمحاط تماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقره مكاناً لذلك الجسم المتوسط لكل المحيط بمحدبه مكاناً له أيضاً لان نسبتها اليه على سواء ( فيلزم ان يكون له ) أي للجسم المتوسط ( مكانان ) أحدهما مقر محيطه والآخر محدب محاطه ( والتسمية لا كلام فيها ) أي لانقول يجب أن يسمى كل واحد منهما مكاناً اذ يجوز أن يسمى أحدهما في العرف مكاناً له دون الآخر ( انما الكلام في الحقيقة ) وأنه لا فرق بين سطحى المحيط والمحاط في الحقيقة المكانيّة فلو كان أحدهما مكاناً للجسم المتوسط لكان الآخر أيضاً كذلك وقد يقال مقر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتناعاً به بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خالياً عنه فلذلك كان مكاناً له بخلاف محدب المحيط فإنه ليس كذلك فكيف يكون نسبتها على سواء ؟ الاحتمال الثالث في المكان ( أنه البعد

[ قوله وقد أجاب عنه الخ ] في الشفاء قالوا أي أصحاب البعد ان الامور البسيطة انما يورث الى التجايل وبهم رفع شيء بشئ من الاشياء المجتمعة معاً وما فالذى يبقى بعد رفع غيره في الوهم هو البسيط الموجود في نفسه وان كان لا يبقى له قوام ولهذا السبب عرفنا الهيولى والصورة والبسائط التي هي آحاد في أشياء مجتمعة ثم اذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعاً غير موجود في الاناء لزم ان يكون البعد الثابت بين أطرافه موجوداً فذلك أيضاً موجود عند ما يكون هذه موجودة معه انتهى وخلاصته ان المفروض وان كان محالاً ليسكن الفرض ممكن وهو كاف لنا في المقصود ولا يخفى في اندفاع ما ذكره الامام بذلك

[ قوله يسمى أحدهما في العرف مكاناً الخ ] اذ لا مشاحة في الاصطلاح

[ قول في الحقيقة المكانيّة ] لان تماس السطح بالسطح متحقق فيهما

[ قوله وقد يقال الخ ] أي لا نسلم عدم الفرق فان الحقيقة المكانيّة تقتضي امتلاء المكان بالمتكمن ينسب اليه بكلمة في وهو متحقق في السطح المحيط دون المحاط

[ قوله وقد أجاب عنه الامام الرازى الخ ] هذا الجواب من طرف القائلين بان المكان هو السطح ولذا قال الخلاء محال عندنا لان طرف المتكلمين اذ ليس الخلاء محالاً عندهم كما سيأتي الآن

المفروض وهو الخلاء وحقيقته أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ( أيضاً ) بينهما ما يماسهما ) فيكون ما بينهما بعداً موهوماً ممتداً في الجهات صالحاً لأن يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل ( وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء ) القائلون بأن المكان هو السطح واما القائلون بأنه البعد الموجود فهم أيضاً ينعون الخلاء بالتفسير المذكور أعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فذهب من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهو لا يجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في أن ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض ( لماصر من التقدر ) فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيساً الى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شيء من المعلوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين أمر موجود اما جسم كما هو رأي القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو رأي القائل به وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدراً قطعاً وان تقدره هل يقتضى وجوده في الخارج أولاً ( واما ) الخلاء ( خارج العالم فتفق عليه ) اذ لا تقدر هناك بحسب نفس الامر ( فالنزاع ) فيما وراء العالم انما هو ( في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض ) وفي صرف ( ثبته الوهم ) ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعداً ولا خلاء أيضاً ( وعند المتكلمين ) هو ( بعد ) موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم ( لهم ) في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل ( وجهان \* الاول أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء أو ذهاب الزوايا الى غير

[ قوله وحقيقته ان يكون الخ ] فيه تسامح فانه لازم لحقيقته وحقيقته الفراغ المحدود بين الجسمين

( قوله وجوزه ) أى الفراغ المحدود بين الجسمين

( قوله متفقون الخ ) انما الخلاف بينهم في الخلاء بمعنى خلو المكان عن الشاغل

( قوله وان تقدره ) عطف على قوله الخلاء فالحكماء يقولون ان التقدير يقتضى الوجود والمتكلمون ينعونه

( قوله وحقيقته أن يكون الجسمان الخ ) حقيقة الخلاء المتنازع فيه لاحقيقة الخلاء مطلقاً بقرينة

قوله بعد ذكر الاختلاف فيه وأما الخلاء خارج العالم فتفق عليه فلا يلزم أن لا يكون له محدد مكان

عند المتكلمين

• ( قوله الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء ) قيل اذا اتخذت صفحة من حديد واذبنا مثل

النهاية) بيان ذلك أن الصفحة المساء هي ما يكون أجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الأجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام أو غير نافذة وتسمى زوايا فإذا فرضنا صفحة يتساوى وضع أجزائها فإن كانت مساء فذلك والافعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الأجزاء في الحقيقة فهو باطل فإن صفحة الجسم وإن جاز أن يكون فيها مسام نافذة إلا أنه لا بد أن يكون بين كل منفذين أو بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصددده والا كانت الصفحة عبارة عن أجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وأنه باطل بالبدية

[ قوله متساوية في الوضع ] بأن يكون على نسبة واحدة بحيث لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض سواء كانت مستوية أو مستديرة فإن الاستدلال يتم بتماس كرة صغيرة لمقر كرة أخرى إذا رفع أحدهما عن الآخر دفعة

[ قوله بحيث لا يكون الخ ] متعلق بقوله يكون أجزاؤها لا بقوله متصلة إذ وجود الفرج الغير النافذة لا ينافي الاتصال بل التساوي في الوضع وفيه إشارة إلى أن ليس المراد بالتساوي في الوضع أن يقع كلها على خطوط مستقيمة ولا من الاتصال الاتصال في نفسه بل أعم من أن يكون في نفسه أو بالاتصال بعض الأجزاء ببعض

[ قوله سواء كانت الخ ] فيلزم لا تكون متصلة

[ قوله مسام ] المسام الثقب

( قوله أو غير نافذة ) فلا تكون متساوية في الوضع

[ قوله صفحة يتساوى وضع أجزائها ] أي صفحة متصلة يتساوى وضع أجزائها في الحس ولم يذكر قيد الاتصال لدلالة الصفحة على الاتصال الحسي

[ قوله فإن كانت مساء ] أي في نفس الأمر فذلك المعلوم

( قوله سطح متصل ) أي لا منفذ فيه سواء كان متصلا في نفسه أو بصوق جزء بجزء من غير منفذ

( قوله والا ) أي أن لم يكن بين منفذين من منافذها سطح متصل كانت الصفحة عبارة عن أجزاء

لا تحزى متفرقة بينها منافذ إذ لو كانت في جهة من الجهات الثلاث منقسمة تحق الصفحة المتصلة

( قوله وأنه باطل بالبدية ) يعني بديهية العقل تشهد بأن الصفحة ليست أجزاء متفرقة فإن فيها حالة

الرصاص عليه ثم فصلنا أحدهما عن الآخر حصل المقصود سواء ثبت الملاسة أم لا ومنع الانطباق مكابرة وأنت خبير بأن مجرد ما ذكر لا يكفي إذ لو وجد فيها مسام جاورها الهواء لم يلزم الخلاء لانجذاب الهواء إلى البين مع ارتفاع ذلك المذاب نعم ثبوت الزاوية لا يضر في المقصود فبيان إمكان الصفحة للمساء لكونها أظهر فيه فإن قلت الزاوية إذا كانت صغيرة جداً دخلها الهواء واحتقن فيها لاطافتها ولا يدخلها الرصاص ونحوه قلت فيلزم لا يتم قوله فنضع فيها أجزاء فليتأمل

( قوله والافعدم ملاستها الخ ) فإن قلت التردد بين عدم الاتصال وبين وجود الزوايا على تقدير

واما لوجود الزوايا بين أجزائها فنضع فيها أجزاء أخرى فان انتفت الزوايا حصل المطلوب والا صارت أصغر مما كانت فنضع فيها أجزاء أخرى فلما أن تنفني أو نذهب الزوايا في الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء في السطح اما بسبب اختلاف أجزائه في الارتفاع

مألمة عن تفسك الأجزاء بخلاف الأجزاء المنفرقة

( قوله واما لوجود الخ ) عطف على قوله لعدم الاتصال

[ قوله فان انتفت الزوايا ] بان كانت الزوايا مثل الأجزاء التي لا تجزى

[ قوله حصل المطلوب ] وهو تساوى الأجزاء في الوضع مع الاتصال بمعنى عدم المناقذ

( قوله والا صارت أصغر ) فيها اذا كانت الزوايا أكبر من الأجزاء التي لا تجزى

[ قوله فلما أن تنفني ] بان تصير الزوايا بعد وضع الأجزاء الاولى مساوية للأجزاء

( قوله أو نذهب الزوايا ) أي كل واحدة منها في الانقسام الفعلي الى غير النهاية لانه يبقى في كل

مرتبة بعضها خالياً فينقسم الى جزئين مملوء وخال والمراد بالانقسام الفعلي الانقسام الذي تتميز الأجزاء

فيه في الخارج باختلاف عرضين فانه عنه الشيخ من الانقسام الفعلي لاما ينفك به الأجزاء في الخارج

وانما قيد الانقسام بالفعل لان الزوايا قابلة للقسمه الوهمية الى غير النهاية لكونها سطحا

( قوله والثاني باطل ) لانه يستلزم في الجسم اشتغال المتناهي أعنى الزاوية على أجزاء غير متناهية

بالفعل متميزة بعضها عن بعض في الخارج وان لم تكن منفصلة

( قوله قال الامام الرازي ) الفرق بين التوجيهين ان معنى التوجيه الاول ان المراد بذهاب الزوايا

الى غير النهاية ذهاب كل واحدة منها في الانقسام الى غير النهاية ومعنى هذا التوجيه ان المراد بذهاب

جميع الزوايا في العدد الى غير النهاية مع تحققها في الصفحة بالفعل

فرض تساوى وضع الأجزاء عمالاً وجه له لان وجود الزوايا لا يجامع التساوي قلت فرض التساوى لا

يستلزم تحققه في نفس الامر ومعنى قوله فان كانت ملساء انها كانت ملساء في نفس الامر كما هو كذلك

على الفرض فلا محذور

( قوله فنضع فيها أجزاء أخرى ) هذا جار في المسام أيضاً وانما لم يذكره هناك لعدم الاحتياج اليه

فان قلت لم لا يجوز أن يبقى فرجة وهمية لا يمكن أن يوضع فيه جزء خارجي قلت الفرجة الواقعة في الخلال

فرجة خارجية البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لا يقدح في المقصود اذ لا يمتحن فيه الهواء بحسب الخارج كما

لا يمتحن فلا محذور اللهم الا أن يصار الى أن ما أشرت اليه من الفرجة لغاية صغرها يدخل فيها الهواء

للطائفة دون غيره من الأجسام التي لا تقبل التداخل فتدبر

( قوله قال الامام الخ ) الظاهر أن المحذور فيما ذكره الامام لعدم تنامي الزوايا بحسب العدد وفيما

والانخفاض أو بسبب حصول المسام فيه أما الاول فلا بد أن يكون بسبب سطوح صفار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صفار مستوية والا لذهبت الزاوية الى غير النهاية وهو محال وأما حصول المسام في أجزاء السطح فانه وإن جاز الا أنه لا بد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية (ولا يمتنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس الا لأجزاء لا تتجزى) يعني اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب أن يتماسا بتمامها أو أن يماس شيئا منقسم في جهتين من احدهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا لأجزاء لا تتجزى أصلا (وأنتم تقولون به) أي يتماس الاجزاء

(قوله لا على الاستقامة) أي على وضع واحد سواء كانت مستقيمة أو مستديرة كما يدل عليه الاضراب (قوله وهو محال) إذ وجود الزوايا الغير المتناهية في السطح المتناهي محال بالضرورة [قوله مستوية] أي متصلة لا انخفاض ولا ارتفاع فيها

(قوله والا لم يكن التماس إلخ) لا يخفى أن إمكان التماس بين الصفتين بديهي وما ذكره في بيانه مدخول فيه لانه ان أريد به التماس بينهما لاجزاء لا تتجزى بحيث لا يكون بينهما منافذ فغير لازم لكون كل واحد من الصفتين ملساء وإن أريد به التماس لاجزاء متصلة بعضها ببعض بحيث لا يكون بينهما منافذ ففيه المطلوب لانه حينئذ يتماس صفحة متصلة بمثلها ويتم الاستدلال فالصواب ترك قوله والا لم يكن التماس إلخ ولو أريد بالاجزاء النقاط ويقال لو لم يكن تماس شيئا منقسم في جهتين واحدهما بنظيره من الاخرى لم يكن التماس في شيء من الصور الا بالنقاط وأنتم لا تقولون به بل تقولون يتماس السطح بالسطح أيضا فان

ذكره الشارح أو لا تقسم زاوية واحدة بالفعل الى غير النهاية لكن في قوله ولا بد من الانتهاء الى سطوح مستوية بحث لم لا يجوز أن ينتهي الى سطوح صفار منحنية ولا ينتهي الى سطوح مستوية ولا تذهب الزوايا الى غير النهاية قيل وكان الشارح انما عدل عن هذه الطريقة لهذا الاختلال ويمكن أن يوجه كلام الامام بعد تسليم أن السطح المنحني لازاوية فيه بانه أراد بالمستوى مالا زاوية فيه بقرينة السياق لا بما قبل الانحناء بالاستواء بهذا المعنى يحصل المطلوب لانا اذا فرضنا طاسين طبق وأدرج أحدهما في الآخر ثم رفع العالمي دفعة يحصل الخلاء فان قلت اذا حصل به المطلوب يلعو بيان إمكان الصفحة للمساء قلت الامام لم يذكر في المالمخص الصفحة للمساء بالمعنى المذكور ههنا بل قال ان سطحها اذا لقي سطحها آخر ثم ارتفع عنه دفعة واحدة إلخ فلو كان ذكرها في الاربعين في عنوان البحث لجاز أن يقال معنى آخر كلامه انه اذا لم يتحقق الاستواء في السطح بسبب اتصال سطوحها على الزاوية فلا بد أن ينتهي الى سطوح صفار لازاوية فيها وبه ثبت المطلوب وإن لم يكن سطحاً ملساء وهذا معنى صحيح فناء

(قوله والا لم يكن التماس الحاصل بها الا لاجزاء لا تتجزى أصلا) فان قلت لم لا يجوز أن يتماسا

التي لا تجزى لاستحالتها عندهم واذا ثبت جواز التماس بينهما اما بالتام أو بالبعض الذي هو أيضا صفحة ماسة فنقول (ولا يمتنع رفع احدهما عن الاخرى دفعة) بأن يرتفع جميع جوانبها معا (اذ لو ارتفع بعض احدهما دون البعض لزم الانفكاك) بين أجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض أجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك أحدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكره في نتي الجزء من تفكك الرجي وهكذا نقول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها بأسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة (وأيضا فأى جزء) من أجزاء الصفحة العليا (ارتفع) عن السفلى (دفعة) واحدة (لو لم تكن صفحة) منقسمة في جهتين (كان ذلك) الجزء المرتفع (جزءا لا تجزى) أو ما في حكمه (وهو محال عندهم) فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة (فاذا فرضنا ارتفاعها عنها) كذلك (وقع الخلاء) فيما بين الصفحتين (ضرورة) أنه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجزاء (وان الهواء) أو جسم غيره (انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالاخيرة الى الوسط فمئذ كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا) عن

محدث كل فلك تماس بمقر آخر لكان له وجه

(قوله من تفكك الرجي) حيث قالوا اذا تحرك الرجي على مركزه فان قطع لطوق الصغير جزءا حين قطع الطوق الكبير الجزء لزم مساواتهما وان قطع أقل منه لزم انقسام الجزء وان سكن لزم تفكك أجزاء الرجي

(قوله والا لزم تداخل الخ) حين تماسها

بتقطعة كما ان تماس السكرات الصغيرة بكرة عظيمة قلت لان وجود السطح يقتضي تماس شئ منقسم في جهتين نظير لفرض تساوى وضع الاجزاء فان لم تماس كذلك يلزم أن لا يوجد السطح بل يكون هناك أجزاء لا تجزى كما هو مذهب المتكلمين وهذا ظاهر جداً

(قوله ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام) فان قلت لم لا يجوز أن يكون بينهما صفحة رقيقة من الهواء فيتداخل عند الرفع ولا يلزم التداخل لجواز التكاثر في أجزاء احدي الصفحتين بل التكاثر لازم لان سبب حركة الهواء من بينهما الى الخارج هو الانطباق وانطباق الوسط مع انطباق الطرف والا لزم تفكك الاجزاء فيلزم التكاثر قلت نفرض انطباق الصفحتين في صورة الاستدلال بان يمر احدهما من طرف الاخرى عليها الى ان يتم الانطباق وادعاء تكاثر أجزاء صفحتي الحديد في هذه الصورة قريب من السفطة وكذا ادعاء انقلاب بعض أجزاء احدي الصفحتين هواء متداخل بناء على جواز انقلاب الاجزاء الارضية هواء وان لم يثبت وقوعه

الشاغل وهو المطلوب (وهذا الوجه (الزاي) مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الامر (فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه) أي الى الوسط من الاطراف (بل قد يخالفه الله تعالى فيه دفعة) فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلاً وأيضاً يجوز عنده أن تكون الصفحة أجزاء لا تجزى بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك حينئذ شيء منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق أجزاء لا تجزى متفصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام الضيقة جداً وأنت تعلم أنه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف في اثبات الصفحة للمساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها أيضاً (ولا يتم هذا الا لزام) عليهم (الا ببيان جواز الارتفاع دفعة أي في آن والحكيم يمنعه) بل يحكم باستحالته (فان الارتفاع حركة وكل

(قوله فان عند المتكلم) (أولا يمكن للحكيم ان يقول بخلقه بواسطة استعداد حصل بواسطة رفع إحدى الصفحتين لان كل حادث مسبوق بمادة والمادة لا تنفك عن الصورة فلا بد من سبق جسم آخر بينهما فلا تكونان تماسين هذا خلف

(قوله وأيضاً يجوز عنده الخ) وما مر من انه خلاف ما يشهد به البديهة ففيه ان البديهة انما تحكم بالفرق بين الاجزاء المتفرقة والصفحة وهنا يعتبر الانفكاك بين أجزاء الصفحة دون المتفرقة ويجوز ان يكون ذلك للفاعل المختار كما هو مذهب الاشاعرة أو للتأليف القائم بهما كما هو رأي أبي هاشم (قوله بل بوجودها أيضاً) فان سطوح الاجسام البسيطة كذلك عندهم

(قوله أي في آن) [فسر الدفعة بذلك لان جواز الارتفاع دفعة بمعنى ارتفاعها معا لا يفيد لانه يجوز ان يكون في زمان

(قوله فان الارتفاع حركة) قال الشارح قدس سره في حواشي شرح المطالع توضيح هذا المنع انه اذا فرض زوال الانطباق على أي وجه يمكن ان يتصور فيه كانت العليا مرتفعة عن السافلة بينهما اما ان يكون منقسما في جهة الارتفاع أولا والثاني محال والام يكن فاصلا فتعين الاول فيكون مسافة تجزئه لا يمكن قطعها الابحرركة في زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون دفعا

(قوله فان الارتفاع حركة) يريد أن حركة الارتفاع حركة بمعنى التطلع لا الحركة بمعنى التوسط وحاصل كلامه أن حركة الارتفاع واقعة على مسافة منقسمة وكذلك حركة الهواء من الطرف الى الوسط وقطع احدي المسافتين مع قطع الاخرى زمانا وان كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات على الحركة من الطرف الى الوسط وليس تقدمها بالزمان حتى يرد عليه أن الحركة من الطرف الى الوسط تكون



حركة عنده في زمان) اذ لابد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان (وأنه) أي الزمان (منقسم الى غير النهاية) أي لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده (في زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها الى الوسط) فلا يلزم خلوه لا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل الالمامة التي هي آية عندهم ويلزم الخلل لان الحركة تدريجية فيصح الالتزام لانا نقول الالمامة وان كانت آية كالمامة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان المامسة حصلت في آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة الالمامة في آن يوجد فيه المامسة فلا يوجد الالمامة الا في آن آخر ولا بد أن يكون بين الآتين زمان في ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام (الثاني) من الوجهين الدالين على جواز

( قوله في زمان ارتفاعها ) فان الانطباق مبدأ حركة الارتفاع وحركة السلوك وزمان الحركتين واحد وان كانت حركة الارتفاع متقدمة بالذات على حركة السلوك فالارتفاع والوصول الى الوسط كلاهما زمانيان بمعنى انهما حاصلان في أي آن يفرض في زمان تينك الحركتين ولا يتعين حصولهما في آن معين وكما ان قطع الهواء لاجزاء مسافة الصفحة الذي يحصل به الوصول الى الوسط تدريجي كذلك قطع الصفحة لاجزاء المسافة الذي يحصل به الارتفاع تدريجي بلا تفاوت فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام وعرض دون فهمه الاوهام

( قوله لا يقال الخ ) يعني ان الالتزام المذكور انما لا يتم اذا لم يتعرض في الاستدلال للامامسة واكتفى بأن الارتفاع دفعي أما لم يتعرض لها وقيل اذا رفعنا الصفحة حصل الالمامة فهي متأخرة عن الرفع والا لكانت حاصلة حال المامسة فيجتمع المتقابلان وهي آية فلا يمكن حصول حركة السلوك في ذلك الآن فتكون متأخرة عنها لامتناع السلوك حال المامسة لازوم التداخل فيكون الوسط في آن الالمامة خالياً عن الهواء ليم الالتزام

( قوله لانا نقول الخ ) حاصله ان السلوك ليس متأخرا عن الالمامة لانها وان كانت آية حاصلة بعد الحركة ففي زمان تلك الحركة حصل السلوك وفي كل آن حصل الالمامة حصل الوصول الى الطرف فلا خلاه

على مسافة منقسمة فقطع النصف الاول مقدم على قطع النصف الآخر في زمان قطع النصف الاول يكون الوسط خالياً بالضرورة هكذا قيل وفيه نظر لانا سلمنا اتحاد القطعين المذكورين زمانا لكن نقول زمان السلوك الى الوسط ان كان عين زمان السلوك الى الطرف لم ينطبق الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة وان كان بعده وان لطفت فقد خلا الوسط ولا يخفى أن هذا لا يتدفع بادعاء اتحاد حركتي الارتفاع زماناً فأنامل (قوله ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام) فيه بحث لان المسافة التي

الخللاء (انه لولا وجود الخللاء) فبإيّن الاجسام (تصادمت أجسام العالم) بأسرها وتحركت (بحركة بقية) مثلاً وان كانت تلك الحركة قليلة جداً (واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك) كالبقية (ينتقل) من مكانه بحركته (الى مكان) آخر (والفرض انه) أى ذلك المكان الآخر (مملوء بجسم آخر) اذ المفروض ان لاخللاء فيما بين الاجسام (وهو) أعنى ذلك الجسم الآخر (ينتقل من مكانه) البتة (اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل) الجسم الآخر (الى مكان) الجسم (الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه) لثلا يلزم تداخلهما (وانقاله عنه) أى انتقال الاول عن مكانه (مشروط بانتقال هذا) الجسم (عن مكانه اليه) أى الى مكان الاول لينخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه (فيدور) لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه (فهو) أى الجسم الآخر (اذن ينتقل الى مكان جسم آخر) مغاير الاولين (والسكلام فيه) أى في هذا الجسم الثالث (كما في الاول) السابق عليه وهو الجسم الثانى اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثانى اليه ولا يجوز أن ينتقل الثالث الى مكان الثانى ولا الى مكان

[قوله تصادمت الخ] الصدم الدفع والتصادم التدافع فاللازم من عدم الخللاء تدافع أجسام العالم كلها لانه اذا انتهى الدفع الى منتهى الطرف الآخر ولا يندفع ذلك لعدم المكان فيدفع ما بعده ثم وم الى آخر الاجسام وهكذا الى ان ينتفى لامتناع التداخل فعنى قوله ويتسلسل انه يلزم عدم انقطاع حركات الاجسام

بحقق فيها حركة الجسم انما تحقق في آن الالاماسة فاما يحصل الالاماسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط والالام التداخل والحركة الزمانية لا تحقق في ذلك الآن بل بعده زماناً فيخلو الوسط في ذلك الزمان. فان قلت كل لاماسة تفرض فهي مسبقة بلا ماسة أخرى لالى نهاية ولا يوجد لاماسة هي الاولى حتى يقال الحركة من الطرف الى الوسط متأخرة عنها واقعة في زمان يكون آن تلك الالاماسة مبدأ ذلك الزمان فينزم الخلو قلت يكفي لنا في اثبات المطلوب ان العقل يجزم اجبالاً بانما يحصل الالاماسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط وان لم يمكن ان يشير الى لاماسة معينة بانها متقدمة على تلك الحركة (قوله أى في هذا الجسم الثالث) ارجاع الضمير الى الجسم الثالث وحمل الاول على الجسم الثانى السابق عليه حمل السكلام على المتبادر من السياق والا فلا مانع من رجوعه الى الثانى وحمل الاول على ظاهره كل ذلك ظاهر بأدنى تأمل

(قوله ولا يجوز أن ينتقل الثالث الى مكان الثانى) لاستلزامه الدور وأيضاً مكان الثانى مشغول بالاول كما هو المفروض فلا يعقل انتقال الثالث اليه لاستلزامه التداخل

الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فننتقل الكلام اليه (ويتسلسل) فتتحرك أجسام العالم كلها (وهذا) الوجه الثاني (أيضاً) أي كالوجه الاول (الزاي) مبنى على قواعد الحكماء (فان عند المتكلمين) على تقدير كون العالم مملواً (قد يمدم الله الجسم الذي قدامه) أي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملؤه المتحرك (ويخلق جسماً آخر في مكانه) أي مكان المتحرك ليملاً مكانه فلا يلزم اخلاء ولا تصادم الاجسام (ولا يتم هذا الالزام) على الحكماء (الا بإبطال التخلخل والتكاثف والاجازان يتخلخل ما خلفه) أي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملاً مكانه بمقداره الزائد من غير أنه ينتقل ما خلفه عن مكانه (ويتكاثف ما قدامه) أي ينقص مقدار ما قدامه من الاجسام فيخلل له مكاناً من غير أن ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد في البيان فقال (الى غاية ما يطيع) ما خلفه أو ما قدامه (لذلك) التخلخل أو التكاثف (بحسب قوة الحركة وضئفها) وتصويره ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى أن ينتهي الى هواء لا يتقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به

(قوله فتتحرك أجسام العالم كلها) حمل التسلسل على المعنى اللغوي وجعل الالزام حركة جميع الاجسام فالتصادم على هذا دفع الاجسام بعضها بعضاً وقد عرفت ما هو الحقيق بالقبول (قوله الى غاية الخ) متعلق يتخلخل ويتكاثف يتضمن معنى التدافع كما بينه الشارح قدس سره

(قوله ويتسلسل فتتحرك أجسام العالم كلها) التسلسل هنا على معناه اللغوي فلا ينافي تنامي المواد ثم المحال هنا حركة جميع الاجسام بحركة بقية على أن فيه المطلوب لان حركة المجموع أيضاً يقتضي أن يكون للاخير مكان خال والتحقيق أن المحال امتناع حركة بقية لتوقفها على الاخرى المتوقفة عليها بالاخيرة وانه دور محال كما ذكره الشارح المقاسد ولو جعل السلام الزامياً ويجعل المحال لزوم حركة الافلاك حركة أولية مع عدم قبولها ايها عندهم لم يبعد

(قوله وتصويره أن المتحرك في الهواء) المفهوم من هذا التصوير التكاثف انما يتحقق في واحد مما قدام المتحرك وهو المنتهى وكذا التخلخل انما يوجد في واحد مما بعده وهو المنتهى والاقرب الى العقول وهو المتبادر من عبارة المتن أن يكون ما قدام المتحرك يدفع ما قدامه ويتكاثف ويلتقي الى ما يتكاثف فقط وكذا ما خلفه يجذب ويتخلخل ويلتقي الى ما يتخلخل فقط وسيرد عليك ما يؤيده الآن

(قوله الدافع المتوسط) اطلاق الدافع على المتوسط بمعنى قاصد الدفع والا فهذا المتوسط لم يدفع شيئاً كما يدل عليه قوله ما لم يندفع به وكذا المراد بقوله ما دفعه ما قصد دفعه أو المتوسط لم يندفع بالفعل الا

يضطر الى قبول حجم أصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينحذب اليه ما يقرب منه وينحذب الى هذا المتجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينحذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم أكبر ولا شك أن الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتددا في مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة كانا في مسافة قليلة (فان قيل التخلخل والتكاثف) في الاجسام انما يكونان (لكثرة الاخلاء وقلته) فيما بين أجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الاخلاء فيما بينهما كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الاخلاء الذي هو المطلوب (فلنا ممنوع) كونهما لما ذكرتم (بل) هما (لان الهوى أمر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقدارا وتلبس مقدارا آخر أصغر أو أكبر (وسياتى ذلك) فيما بعد (ويمكن) أيضاً (الجواب) عن هذا الاثر (بمنع بطلان الدور) المذكور فيه (فانه دور معية) لا دور توقف وتقدم (فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا) بحسب الزمان (كأجزاء الحلقة التي تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك أن يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز أن لا يكون شئ منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم أصلا أو يكون أحدهما فقط علة للآخر فيكونان حينئذ كحركتي الاصبع والباطم في أن التقدم من أحد الجانبين (وبالجملة فان أراد) المستدل المزمع (بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعكس) التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين (وليس بمحال) كما مر فيجوز أن يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر أى يمتنع الانفكاك عنه (وان أراد)

(قوله يقع كلاهما معا الخ) قيل هذا في الحركة المستديرة صحيح وأما في الحركة المستقيمة فلا فلو قال المستدل لولا الاخلاء لامتنع الحركة المستقيمة على جسم ما واللازم باطل لاندفع الجواب وفيه ان تحقق الحركة المستقيمة الى منتهى الاجسام غير معلوم فيجوز ان يرجع الحركة من جسم ما على قوس مستدير الى ما ابتدأت منه

أن يقال للتكاثف فكأنه دفع بالفعل أو يكون الدفع بالنسبة الى بعض الاجزاء لكنه لا يلائم أصول الفلاسفة (قوله ويضعف الانجذاب الخ) فان قلت سبب الانجذاب أن لا يقع الاخلاء وهذا السبب متحقق في كل مرتبة الانجذاب فلم يضعف قلت بناء على أقلية المكان نخلخل كل ما خلف المتحرك قدرا وما وبهذا يظهر أن التخلخل لو لم يثبت الا في واحد مما خلف المتحرك لم يظهر وجه ضعف الانجذاب تأمل

بالتوقف ( امتناع الانفكاك بنف التقدّم منمناه ههنا ) أي منعنا أن التوقف بهذا المعنى ثابت بين المتقايين بل لا توقف بينهما أصلاً أو التوقف من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد أجب عن هذا الالتزام أيضاً بأنه لو صح لا تمتنع حركة السمكة في البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء في الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا تحركت سمكة في بحر لم توجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع أجسام العالم وتصادمها بحركة بقّة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا أن يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم أن ماتمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان الخالي وأما كونه بعداً موهوماً كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود ( احتج الحكماء ) على امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعداً مفروضاً أو موجوداً ( بوجوه ) ثلاثة ( الاول ) انه لو وجد الخلاء فنلغز حركة ( ما ) ارادية أو قسرية أو طبيعية ( في مسافة خالية فهي في زمان ) لان كل حركة انما هي على

[ قوله فان التزمتم هذا التزمنا الخ ] لا يخفى ان التزام التصادم بالمعنى الذي أبتناه مكابرة بخلاف التزام موج البحر بكليته

[ قوله فيحتاج الى ابطال الخ ] بما مر من أنه يستلزم التداخل

( قوله لو وجد الخلاء الخ ) خلاسته لو أمكن الخلاء لا يمكن وقوع الحركة فيه وأمكن وقوع تلك الحركة في ملاء غليظ وملاء رقيق يكون النسبة بينهما في القوام كالنسبة بين زمانى الخلاء والملاء الغليظ فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لامعه وهو محال وهو انما نشأ من وجود الخلاء اذ الامور الاخر لا شك في امكانها بل في وقوعها في الحركات أى الحركات المتعده في المسافة والقوة الحركة ومقدار الجسم

( قوله واذ لاخلاء هناك فاذا تحركت سمكة الخ ) فيه بحث لانا نجوز أن يعدم الله ماذا في قدام السمك ويوجد ما آخر يملأ مكانها فعلى تقدير تسليم انتفاء الخلاء في الماء لا يرد علينا هذا الالتزام أصلاً والشارح انما لم يتعرض لهذا لانه قد سبق منه اشارة الى مثله

( قوله التزمنا تدافع أجسام العالم ) قد أشرنا الى امكان جعله المحل فيما سبق لزوم حركة الافلاك حركة أيئية فيثبت لا يمكن الزامهم هذا لانه مخالف لقاعدتهم الثابتة عندهم بالدليل القطعي على زعمهم ( قوله فهي في زمان ) انما احتج الى بيان هذا لانه لو جاز وقوع الحركة في ذلك الخلاء في آن ووقع حركة ذي المعاق الاول في زمان لم يكن لذلك الآن نسبة الى هذا الزمان نسبة مقدارية لعدم الجانسة كما لانسبة للنقطة الى الخط بها فلا يصح أن يفرض ذو معاق آخر يكون نسبة معاقه الى معاق

مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان (وليكن) ذلك الزمان (ساعة) لنفرض حركة (أخرى مثلها) أي مساوية للاولى في القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة (في ملء) غليظ القوام كالماء (فتكون) هذه الحركة الثابتة (في زمان أكثر) من زمان الحركة الاولى (ضرورة وجود المعاق) الذي يقتضى ببطء الحركة المستلزم لطول الزمان (ولتكن) الحركة الثانية (في عشر ساعات) مثلاً (ونفرض) حركة ثالثة (مثلها) أي مثل الاولى أيضاً في القوة المحركة والجسم المتحرك مقدار المسافة (في ملء آخر) رقيق كالهواء (قوامه عشر قوام) الملء (الاول فتكون) هذه الحركة الثالثة (في ساعة أيضاً) كالحركة الاولى (لان تفاوت الزمان) في الحركات انما هو (بحسب تفاوت المعاق) فكلما كان المعاق أكثر كانت الحركة أبطأ وإتزان أطول وكلما كان أقل كانت الحركة أسرع وإتزان أقصر (وهو) أي المعاق (القوام) يعني قوام الجسم المائل للمسافة الذي يخرقه المتحرك (فان كان المعاق عشراً) من معاق آخر كالماء الثاني بالقياس الى الملء الاول (كان الزمان) الواقع بأزاء المعاق الاقل (عشراً) أيضاً من زمان المعاق الاكثر كما في مثالنا هذا (واذا ثبت هذه المقدمات لزم أن تكون الحركة في الخلاء مع أنه لا معاق) عن الحركة في هذه المسافة (والحركة في الملء الرقيق وهو معاق) عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه ودفعه (كلاهما في ساعة) كما ذكرناه (فيكون وجود المعاق وعدمه سواء) حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطء والاختلف الزمان أيضاً (هذا خلف) لان البديهة تشهد بأن الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة تكون أبطأ وأكثر زماناً من الحركة التي لا معاوقة معها أصلاً (والجواب) عن هذا الوجه كما ذكره أبو البركات (أنه مبني على مقدمة واحدة وهي أن تفاوت زمني الحركتين) الاخيرتين انما هو (بحسب تفاوت المعاقين) حتى يجب أنه لما كان المعاق عشراً كان الزمان أيضاً عشراً (وذلك) أعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاقين (انما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها) من حيث هي هي (تقتضى زماناً) واقعاً بأزائها لكنها تقتضيه

(قوله وهو أي المعاق القوام) أي فيما نحن فيه اذ المفروض عدم شيء آخر فلا يرد منع انحصار المعاق في القوام لجواز ان يكون شيء آخر كالقوة الجاذبة للحديد في المغناطيس

الاول كنسبة مرفوع فيه حركة عديم المعاق الى زمان ذي المعاق الاول وهو المبني في تمام الدليل

لان الحركة من حيث هي لا تتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق وحينئذ لا تتم تلك المقدمة التي بني عليها الدليل واليه أشار بقوله (والا) أي وان لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له (كان الزائد على ذلك القدر) الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان (هو الواقع بازاء المعاوق) لا جميع الزمان (فيكون تفاوت ذلك القدر) الزائد (بحسب تفاوت المعاوقين) في المثال المذكور (لا أصل للحركة) أي لا زمان أصليا فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه (في المثال المفروض) وهو الحركة في الملء الغليظ (تكون ساعة لأصل الحركة) لا تعلق لها بالمعاوق أصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعها بازاء الحركة دون المعاوق (وتسع ساعات بازاء المعاوق) الذي هو الملء الغليظ فهذه التسع تفاوت بحسب تفاوت المعاوق (وتكون حصة القوام الرقيق) من هذه التسع (عشراً منها وهو عشر تسع ساعات وهي) أي عشر تسع ساعات (تسعة أعشار ساعة) واحدة (فيضاف) تسعة الاعشار (الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركته) في الملء الرقيق (في ساعة وتسعة أعشارها فلا يلزم المساواة) بين وجود المعاوق وعدمه (ومن المتأخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضي زماناً لذاتها والا لكانت) الحركة الواقعة في ذلك الزمان (أسرع الحركات) اذ لا يمكن وقوع حركة في أقل من ذلك الزمان (ولا يتصور) كون تلك الحركة ولا كون حركة مامن الحركات أسرع الحركات (لأنها واقعة في زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له) أي لذلك الزمان الذي وقمت فيه تلك الحركة (نصف ولو فرض وقوعها فيه) أي في ذلك النصف (كان الحركة) الواقعة في النصف (أسرع منها) أي من الواقعة في الجميع (بالضرورة) اذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة أسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضى مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوتيه ويتم

[قوله بل الزمان كله بازاء المعاوق] أي في الحركتين المذكورتين للاتحاد في القوة والحركة ومقدار

[قوله لكنها تقتضيه] الا ترى ان الحركة في الخلاء المفروض، وقمت في زمان معين مع انه لا معاوق فيها

[قوله بل الزمان كله بازاء المعاوق] فيه بحث اذ لو كان كله بازاء المعاوق لكان الحركة في الخلاء

الخلف (وهذا) الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي (انما يتم لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان) الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة (ممكناً) اما بحسب نفس الامر (واني له) بيان امكان وقوعها فيه (الابحسب التوهم) اذ يصحح أن يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء وأما بحسب نفس الامر فكلا لجواز أن يقال الزمان الذي تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء

الجسم وليس المراد انه في كل الحركات بازاء المعاق فانه يختلف بحسب اختلاف القوة ومقدار الجسم مع انحاد المعاق فلا يرد انه لو كان كله بازاء المعاق كان الحركة في الخلاء متمتعة أو واقعة في آن فلا يتم الدليل [قوله الذي هو محصل الخ] عبارته في شرح الاشارات ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زماناً لانها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة أبطأ وأسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضناها لا مع حد منها هذا خلف انتهى يعني ان ماهية الحركة لو اقتضى زماناً معيناً لوجدت فيه لامع مرتبة من مراتب السرعة والبطء اذ ليس شيء من المراتب لازماً لها وكانت بحيث يمكن وقوع الحركة في ذلك في نصف ذلك الزمان وضعفه فكانت تلك الحركة موصوفة بحد من السرعة والبطء حين فرض خلوها عنه هذا خاف ولا ينبغي ان خلاصته انه يلزم من اقتضاها زماناً معيناً انصافها بالسرعة والبطء حين فرض الخلو عنها ولا يرد عليه ان لا نسلم امكان وقوعها في نصف ذلك الزمان في نفس الامر لان وقوعها في أى جزء يفرض من الزمان يمكن كما بينه الشارح قدس سره ولانه لم يكتف على فرض الوقوع في نصف ذلك الزمان بل ضم معه الوقوع في الضعف أيضاً ولاشك في امكانه في نفس الامر بل بالتوهم وما قيل ان كلامه مبني على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الانفسكاكية والجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والمحال ههنا لازم فلا تقتضى الحركة زماناً فليس بشيء لان استلزام القسمة الوهمية لجواز القسمة الانفسكاكية انما أثبتوا في الاجسام الديمقراطية لكونها متفقة بالماهية قابلة للقسمة الوهمية دون الانفسكاكية بان حكم الامثال واحد فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر نظراً الى الماهية وأجزاء الزمان ليست موجودة بالفعل بل فرضية محضة فلا يمكن ان يقال ههنا ان حكم الامثال واحد على انه يجوز ان يكون تشخصها مائعاً من قبول القسمة الانفسكاكية [قوله فكيف تقع الحركة المحققة الخ] وما قيل ان متحركاً بطيئاً كذلك الثوابت مثلاً اذا تحرك

واقعة في آن فلا يتم الدليل كما حققته في عنوان البحث

[قوله بل بالتوهم] فان قلت كلامه مبني على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الفعلية والجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والمحال ههنا لازم فلا تقتضى الحركة زماناً قلت مراد المصنف من ذلك الاستلزام فلا بد من اثباته وههنا بحث آخر وهو أن متحركاً بطيئاً كذلك الثوابت مثلاً اذا تحرك في زمان



وهي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وإنما يتقسم بالفرض إلى أجزاء هي أزمنة انقسام لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا يتقسم إلا إلى أجزاء هي حركات كما أن المسافة لا تنقسم إلا إلى أجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه أحكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزئ فإن سلمته لزمك الاعتراف بأن زمان أية حركة فرضت من الحركات إذا جزئي على أي وجه أريد كان كل جزء منه زماناً وكان ظرفاً للجزء من أجزاء تلك الحركة وذلك الجزء أيضاً حركة واقعة في جزء من أجزاء المسافة وهو في نفسه أيضاً مسافة فيظهر من ذلك أن ماهية الحركة من حيث هي هي صالحة لأن تقع في أي جزء كان من الأجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة لذاتها قدراً معيناً من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزء من أجزائها فلا حاجة بنا إلى دعوى أن اقتضاء الحركة لذاتها زماناً يستلزم أسرع الحركات حتى نحتاج في إبطال اللزوم إلى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الأسرع مع اتحاد المسافة وإن لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة (وأيضاً

في زمان لا يتقسم الا وهما فلا شك أن المتحرك السريع كغلاك الافلاك متحرك فيه أيضاً فاما ان تساوى الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان أو يقطع السريع بسرعيته أكثر مما يقطعه البطيء فلا محالة يقع مقدار ما يقطعه البطيء في جزء وهمي من الزمان فقد وقع الحركة الحقيقية في جزء وهمي من الزمان فهو من الزمان متصل واحد لا جزء فيه بالفعل وكذلك الحركة والانقسام لهما إنما هو في الواقع فالجزء الوهمي للحركة وقع في الجزء الوهمي للزمان على أن فرض وقوع حركة فلك الثوابت في جزء لا يتقسم فعلاً بل وهو محال لأنه يستلزم أن يكون تلك الحركة أسرع الحركات فالحركة الواقعة في ذلك الجزء لا تكون إلا حركة المحدود

( قوله ونحن نقول الخ ) أثبت لعدم اقتضاء ماهية الحركة قدراً من الزمان بحيث لا يرد بحث المستنف ( قوله كان هو الجواب في الحقيقة ) لأن الحركة الخلاقية والملائية حينئذ كانتا واقعيتين في الآن

لا يتقسم الا وهما فلا شك أن المتحرك السريع مثلاً كغلاك الافلاك يتحرك فيه أيضاً فاما ان يتساوى الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان أو يقطع السريع بسرعيته أكثر مما يقطعه البطيء فلا محالة يقع قطع مقدار ما يقطعه البطيء في جزء وهمي من الزمان فقد وقع الحركة الحقيقية في جزء وهمي من الزمان اللهم إلا أن يقال ان الحركة التي تقع في ذلك الزمان وتقطع مسافة مالا تكون الا أسرع الحركات ولا يوجد ماهو أسرع منها حتى يلزم قطعه مقدار تلك المسافة في جزء ذلك الزمان فليتأمل . ( قوله وإن لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب ) لأن مبنى الاستدلال على أن الحركة لا تقع الا على

فان الكلام) من المعترض انما هو (في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة) أى ليس اعترضه بأن ماهية الحركة من حيث هى تقتضى زمانا حتى يدفع بأنه باطل اما لاستلزامه وجود أسرع الحركات أولان ماهية الحركة موجودة في ضمن أى جزء من الحركة يوجد في أى جزء كان من أجزاء الزمان على ما قررناه بل بأن الحركة المخصوصة التى توجد في مسافة مخصوصة تقتضى ذلك اذ هى باعتبار القوة الحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضى قدراً من الزمان فان بديهية العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاودة الخروط ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاودة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاقق وبعض منه بازاء

والفراوت بينهما بقلة السكناات المتخللة وكثرتها فان الحركة عند أصحاب الجزء هو السكون الثاني في المكان الثاني والاجزاء والآتات والا كوان عندهم متتالية

( قوله بان الحركة المخصوصة الخ ) يعنى فعمى قوله لذاتها مع قطع النظر مع المعاقق لا لماهيتها [ قوله باعتبار القوة المحركة ] بحسب اشتدادها وضعفها والجسم المتحرك باعتبار عظم مقداره وصغره وباختلاف شكله فان الرربع اذا تحرك سطحه كان أبداً من الخروط اذا تحرك الخروط ( قوله ثم ان الزمان يزداد الخ ) أقول كما انه يزداد الزمان بازدياد المعاودة ينقص بالتقصاها في مراتب انتقاص المعاودة اما ان يمكن معاودة يكون زمان حركتها مساويا لحركة اللا معاودة أو أقل منه أولا يمكن فعلى الاول يلزم امكان وجود حركة مع معاودة مماثلة لحركة لا معاودة معها وعلى الثانى يلزم تنامي مراتب المعاودة الى مرتبة لا يمكن أقل منها مع ان البديهة شاهدة بخلافه قال الشيخ في الشفاء في هذا المبحث وأنت ستعلم فيما بعد انه ما من تأثير الا وفي طباع المتحرك انه يقبل أقل منه لو كانت مؤثر يؤثر فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك المعاوقات التى يحتملها طبيعة الجسم مساويا في زمانه لغير المعاودة وهذا محال فظهر انه لا يكون من الخلاء حركة طبيعية وهذا يظهر انه يمكن تقرير البرهان بوجه لا يحتاج الى اعتبار الحركات الثلاث واعتبار نسبة الماوقتين كنسبة الزمانين بان يقال لو أمكن الخلاء لامكن وقوع الحركة فيه في زمان ولو أمكن ذلك أمكن وجود حركة لا معاودة لها مماثلة لحركة لها معاودة ما وهو محال وهو انما نشأ من وجود الخلاء اذ لا شبهة في امكان ماسوى الخلاء بل في وقوعه فيكون محالا وهو خلاصة ما في الشفاء وبه يتدفع ما قيل انه لا نسلم وجود نسبة بين الماوقتين كنسبة بين الزمانين لان

مسافة منقسمة ليثبت كونها في زمان البتة وقد أشرنا فيما سبق الى أن القائمين بالجزء لا يشترطون المسافة في الحركة بل اذا انتقل جزء من مكان الى جزء آخر يليه تحقق الحركة ولذا قالوا الخروج من الحيز السابق عين الدخول في اللاحق كما سيحقيقه الشارح في مباحث الا كوان وبالجملة على تقدير ثبوت الجزء الذي لا يجزى لا يقوم دليل على امتناع خلاء يوازيه مع ان المدعى هو السلب الكلبي أعنى امتناع جميع افراد الخلاء الا أن يثبت أن امكان فرد من الخلاء يستلزم امكان جميع افراد

الحركة لأجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فا يكون بازاء المعاق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاق ولما فرض تساوى تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بازاء المعاق فقط فلا يلزم عذوركما تحققت وقد أجب عن الوجه الاول أيضاً بأنه مبنى على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوطة الملء المفروض أولاً كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملء وهو ممنوع لجواز أن ينتهي قوام الملء الى قوام لا يمكن ماهو أرق منه ولا يكون هو مما يأتى فيه تلك النسبة وبأن المعاق قد يكون من الضعف بحيث

الاولى من العددية والثانية من المقدارية وقد بين اقليدس انه اذا وجد نسبة بين المقدارين لا يلزم ان يوجد تلك النسبة بين العددين وكذا يدفع ما ذكره بقوله وقد أجب كما لا يخفى نعم يرد عليه انه ان فرض اتحاد المتحرك والقوة المتحركة والمسافة يختار انه لا يمكن معاوطة مساوية أو أقل في زمان الا معاوطة ولا يلزم من ذلك انتهاء مراتب المعاوق في نفسها وهو ظاهر وان لم يفرض يختار انه يمكن وجودها ولا نسلم بإطلاق اللازم وهو مساواة حركة لا معاوطة لها لحركة لها معاوطة لجواز اختلافهما في القوة المحركة فيكون المعاوطة الخارجية معادلة بضعف القوة المحركة فيها لا معاوطة لها (قوله لجواز ان ينتهي الخ) لا حاجة لنا الى اثبات امكان قوام أرق يمكن فيه النسبة المذكورة اذ يكفي لنا وجود ملاء فيه معاوطة كيف ما كانت فانه يمكن اعتبار تلك المعاوطة في الانقصاص بحيث يكون زمانها مساوياً لزمان اللامعاوطة

(قوله وبأن المعاق الخ) دفع الشيخ في الشفاء حيث قال انا نأخذ المقاومة على انها لو كانت موجودة مقاومة مؤثرة لسكان زمانها زمان حركة في لا مقاومة وانما لم يحتج ان يقول مقاومة مؤثرة لان المقاومة اذا قبل انها غير مؤثرة كان كما يقال مقاومة لا مقاومة فعنى المقاومة هي التأثير لا غير

(قوله لجواز أن ينتهي قوام الملأ الى قوام الخ) حاصله منع وجود ملأين نسبة أرقهما الى أغلظهما كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان حركة ذى الملأ الاغلظ لجواز الانتهاء المذكور ولو سلم عدم جوازه لم يلزم جواز تماثل النسبتين أيضاً لان الاولى من النسب العددية والثانية من النسب المقدارية وقد برهن اقليدس على أنه يجوز أن يكون لمقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية ولك أن تنقل المنع الى نسبة المعاوطة وتقول لم لا يجوز أن يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان ذى المعاق الاغلظ على وجه لا توجد تلك النسبة بين المعاقين بناء على ما ذكره اقليدس كما لا يخفى

(قوله وبأن المعاق قد يكون من الضعف الخ) قد يجاب عنه بأن المعاق من حيث هو معاق لا بد وان يكون له أثر ما والا لم يكن معاوقاً والظاهر أن مراد الشارح بالمعاق ما من شأنه المعاوطة لا للمعاق بالفعل خاصة تجوز توقف المعاوطة على قدر من القوام وأما القول باننا نغرض الكلام في الذي له أثر ظاهر

يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه (الثاني)  
من وجوه امتناع الخلاء (الجسم لو حصل في الخلاء) سواء كان بعداً موهوماً أو موجوداً  
(كان اختصاصه بميز دون آخر ترجيحاً بلا مرجح لتشابه أجزائه) فان البعد المفروض  
لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد (اذ اختلاف الامثال) انما  
يكون (بالمادة) فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان ساكناً فيه لزم اختصاصه به  
من غير مرجح وان كان متحركاً عنه لزم تركه لحيز وطلبه لا آخر مع تساويهما وذلك  
أيضاً نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح (والجواب أن كل العالم  
لا اختصاص له بميز) دون حيز (فانه مالى الاحياز) كلها اذ الخلاء الذى هو المكان  
انما هو بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بميز دون آخر فلا ترجيح (فان قيل)  
ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يحجب بما ذكرتموه بل (الكلام في كل جزء) من

[ قوله الجسم لو حصل الخ ] يعنى ان جواز خلو البعد عن الشاغل كلاً أو بعضاً يستلزم على تقدير  
حصول الجسم فيه الترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا امتنع الخلو فانه لا يمكن انفكاك الجسم عن مكانه  
حتى يحتاج الى المخصص

(قوله فان كان ساكناً فيه) أى لو خلى وطبيعته فلا يرد أنه يجوز ان تكون سكونه فيه بسبب من الاسباب  
(قوله اذ اختلاف الامثال الخ) كما مر في مبحث الماهية من ان الماهية ان لم تقتض تشخص لذاتها  
يعمل تشخصها بموادها وما قيل يجوز ان تكون الابعاد المجردة متخالفة الماهية منحصرة كل منها في فرد  
فوهم لانه اذا كانت الابعاد متعددة كان البعد متعدياً فيما بينها فلا تكون تلك الابعاد بعداً بل واقعة في البعد  
[ قوله فان قيل الخ ] الظاهر اسقاط السؤال والجواب عن البين والاكتفاء بأن اختصاص كل جزء  
لنلازم الاجسام وتنافرها فان مبني الاستدلال استلزام اختصاص الجسم بجزء دون آخر لترجيح بلا مرجح

فليس بشئ أيضاً لان مراد الحبيب أن المعاقب الذى نسبة معاوقته الى معاوقة المعاقب الآخر كنسبة  
حركة عديم للمعاقب الى زمان ذلك المعاقب الآخر يجوز أن يكون من الضعف كما ذكره وهذا الاحتمال  
قائم في كل معاوق نسبته الى المعاقب الآخر كنسبة زء ان عديم للمعاقب الى زمان ذى المعاقب الآخر فليس  
(قوله وكذا الحال في البعد المجرد) قيل لم لا يجوز أن يكون هناك ابعاد مجردة موجودة متخالفة قائمة  
بنواتها ويكون صدق البعد عليها صدق الجلس على أنواعها أو العرض العام على مانحته والاحتياج الى المادة انما  
يلزم اذ كان صدق البعد صدق النوع على افراده اذ حينئذ يلزم أن يكون مقتضى التشخص مادة كما سلف  
(قوله لزم اختصاصه به) فيه تأمل اذ يجوز أن يكون ذلك السكون لاتفاق وجوده فيه بسبب من  
الاسباب كما سيأتي نظيره في تعريفات الهيلوني من غير اقتضاء له اذا خرج عنه حتى يلزم الاختصاص

أجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلاقية (قلنا لعل الاختصاص) الحاصل  
 لأجزائه العالم باحيازها المعينة إنما يكون (للازم الاجسام وتناظرها) فإن الارض مثلاً لثقلها  
 تقتضى الحصول في الوسط الذي هو أبعد الاحياز عن الفلك وأنت تعلم أن النزاع ههنا في  
 الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل لا في أن البعد المفروض أو الموجود لا يصلح أن يكون  
 مكاناً وإذا كان العالم مائلاً للاحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى وأيضاً ملء العالم لكل الاحياز  
 إنما يتصور إذا كان المكان بحد ذاته موجوداً مجرداً مساوياً لمقدار العالم فإن البعد المفروض لا يمكن  
 أن يوصف بمساواته إياه حتى يمتلئ به وقد استدلل بعضهم بهذا الوجه على امتناع أن يكون  
 المكان بعداً مجرداً للاستلزامه أن لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه أيضاً لما عرفته فاجيب  
 بما ذكره من كون ذلك البعد مساوياً للعالم وكون اختصاص أجزائه باحيازها المابين الاجسام  
 من الملازمة والمنازعة (الثالث) من تلك الوجوه (انه اذا رمى حجر الى فوق فلولاً معاودة  
 الملء) لذلك الحجز عن الحركة (لوصل الى السماء) وذلك لان صعوده اليها إنما هو بقوة  
 فيه استفادها من القاسر فتلك القوة مادامت باقية يكون الحجز متحركاً نحو الفوق وهي  
 أغنى تلك القوة لاتقدم بذاتها بل بمصادمات الملء الذي في المسافة فإذا كانت المسافة خالية  
 لم تقدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة (والجواب انه) أى ما ذكرتم من الدليل  
 على تقدير صحته (إنما يتنى كون ما بين السماء والارض كله خلاء) اذ حينئذ لم يكن هناك معاودة  
 مانعة من الوصول الى السماء (ولا يتنى وجود الخلاء مطلقاً لجواز أن يكون الغالب في هذه

(عبد الحكيم)

[ قوله لتلازم الاجسام الخ ] يدل على ذلك نضد الاجسام واحاطة بعضها ببعض فان المحدود لاحاطته  
 بالكل يقتضى ان يكون حصوله في جزء من البعد الذي هو أبعد الاجزاء من المركز وقس على ذلك  
 (قوله وأنت تعلم الخ) يعنى ان في الجواب اعترافاً بما هو مدعى المستدل وفيه بحث لان فيه اعترافاً  
 بان لا خلاء بالنسبة الى الشكل لا ان لا خلاء أصلاً لجواز الخلاء بين الاجسام  
 (قوله وأيضاً ملء العالم الخ) يعنى ان الجواب المذكور إنما يجري في البعد الموجود دون الموهوم  
 وفيه ان البعد الموهوم مطلقاً ليس بإمكان عند القائلين به بل البعد المحدود لما مر من انه عبارة عن كون  
 الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يماسهما نالك ولا شك ان البعد الذي هو مكان كل العالم إنما يتحدد بحصوله  
 فيه وهو مساو له ويمتلئ به  
 (قوله لو صل الى السماء) بناء على ان الخلاء الى السماء

المسافة الهواء) الذي هو ملء معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتي يبطل (و) يكون مع ذلك ( فيما بينهما خلاء كثير ) وفي نسخة المصنف وفيما بينهما أى بين المسافة ويمكن ان يجاب أيضا بأن معدوم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم تتقوى شيئاً فشيئاً حتي تعود غالبية هذا على رأيهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار ( وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى السراقات ) جمع سراقاة وهي الآتية الضيقة الرأس في أسفلها ثقبه ضيقة وتسمى في الفارسية آب دزد (فانه اذا ملئت تلك الآتية ماء و) وفتح المدخل خرج الماء) من الثقب الضيقة (واذا سد) المدخل (وقف) الماء عن الخروج والنزول (وليس ذلك) الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضى نزوله (الا لانه لو خرج) الماء مع كون المدخل مسدودا (لزم الخلاء) واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء واما اعتبر

( قوله ثم تتقوى شيئاً فشيئاً ) بالتنازع والتفاعل الواقع بين الطبيعة والقوة القسرية كما يحس ذلك في الماء الحار يصير باردا بعد ما كان مغلويا بالحرارة

( قوله بعلامات حسية ) كل منها يوجب الظن لعدم الخلاء في صورة جزئية لاعلى عدمه مطلقاً فاقبل ان كل واحد من الوجوه انما يدل على امتناع الخلاء في الجملة لاعلى المدعي الذي هو امتناع الخلاء مطلقاً وهم

( قوله ثم تتقوى شيئاً فشيئاً حتي تعود غالبية ) اعترض عليه بأن الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال اذا تقوت وصارت غالبية من غير أن ينضم اليها شئ يلزم ترجيح المرجوح وذلك غير معقول وأجيب بأن الطبيعة التي تقتضي شيئاً اذا منع عنها مقتضاها ينافي المانع وتكسر سوره شيئاً فشيئاً وهذا معنى التقوي والحاصل أن الطبيعة تفعل في افناء الميل القريب الذي أحده فيها القاسر الغالب عليها في أول الامر ولا تقدر على فئانه دفعة لانها لا تقاوم ذلك الميل بتمامه فتفنيه شيئاً فشيئاً الي أن لا يبقى من الميل شئ أصلاً وعند ذلك توجد الطبيعة ميلا طبيعياً الى ذلك الحيز الطبيعي فلا اشكال

( قوله وأما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار ) اشارة الى الجواب عن الوجوهين معا

( قوله واذا سد المدخل وقف الخ ) قبل على تقدير القول بالجزء يمكن أن يقال اذا سد المدخل يثبوت أن ينزل جزء من الماء ولا يحس به لغاية صفرة ويبقى حيز ذلك الجزء خلاء ثم يقف الماء وبطلان هذا انما ثبت اذا ثبت أن امكان شئ من الخلاء يستلزم امكان كل من افراده المفروضة الا أن يبنى الكلام على الازام فان القائلين بإمكانه لا يفرقون بين فرد وفرد

( قوله لزم الخلاء ) فان قلت لم لا يجوز التغافل قلت الطبيعة تقتضي الاسهل فالاسهل فربما كان وقوف الماء أسهل عليها من تعظيم حجمه

ضيق رأس الآتية ليمكن صدها بحيث لا يدخل فيه الهواء أصلاً واعتبر ضيق الثقبه في أسفها لأنها إذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر (الثانية الزراقات) جمع زراقة وهي أنبوبة معمولة من نحاس يحمل أحد شطريها دقيقاً وتجويفه ضيقاً جداً ويحمل شطرها الآخر غليظاً وتجويفه واسعاً ويسوى خشب طویل بحيث يكون غلظه مائلاً لتجويفه الواسع (فانه) إذا ملئت تلك الأنبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه (بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء) من التجويف الضيق خروجاً بقوة ويقطع مسافة (ولو وجد) في داخل تلك الأنبوبة (خلاء) لكان الماء ينتقل اليه بقدره (أى لكان ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها) (فلا يخرج عنها) وهو باطل بشهادة الحس وأيضاً إذا أوصل الخشبة من داخل الى الثقبه الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الأنبوبة ارتفع الماء في الأنبوبة لامتناع الخلاء (الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص) فانا نشاهد أن المحجمة إذا وضعت على اللحم من أعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة (وما هو الا لانه) أي الشأن هو بقدر (ما يمتص من الهواء ويخرج منها) أي

(قوله الزراقات) من زرق الطائر زرقاً اذا قذف زرقه

[قوله أنبوبة] في الصحاح نَبْ يَنْبُ نَبْياً اذا صاح وهاج والأنبوبة ما بين كل عقدتين من القصب وهي أفعولة والجمع أنبوب وأنابيب  
[قوله من نحاس] مثلاً

(قوله بقدر ما يدخل الخشب) أي بأقسام متساوية واعلم عليها بخطوط ثم أدخل في الأنبوبة المملوءة بالماء يخرج منها في كل مرة مقدار ما يخرج بالمرة الاخرى بمقدار تلك الخطوط تدريجياً  
(قوله وما هو) أي الارتفاع على مقداره لسبب من الاسباب الا للاستتباع المذكور فالضمير المنصوب للشأن وقوله بقدر متعلق يستتبع والجملة الفعلية مفسرة له وأما قوله هو أنه فلا معنى له ولعله سهو من قلم الناسخ

(قوله ودخل الهواء من جانب آخر) يدل عليه البقايا واضطراب نزول الماء لمزاحمة صعود الهواء في الجرة الموضوعة في الماء

(قوله جمع زراقة) هي من زرق الطائر يزرق اذا قذف زرقه

(قوله وأيضاً اذا أوصل الخشبة إلخ) نقل عن الشارح أن هذا الوجه أوفق بامتناع الخلاء والاول

من المحجمة (يستتبع) ذلك الهواء المصوص المخرج منها (ما يملؤها) من اللحم (فسرا) أي استنباعا قسريا (ضرورة دفع الخلاء) ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا ألقينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناهما لم يرتفع الحديد انا لان الهواء لا يخرج منها أو لانه يخرج منها بعضه وينبسط الباقي فيملأها واذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يسبق معه منفذ ثم مصت مصاً قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها (الرابعة وكذلك) يرتفع (الماء في الانبوبة) فانه اذا غمس أحد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى فم الماص (مع ثقله) واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع (وما ذلك) الارتفاع (الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء) بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء (الخامسة انا اذا وضعنا أنبوبة) مسدودة الرأس أو خشبية مستوية (في قارورة) بحيث يكون بمض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها (وسدودنا رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها) وذلك بأن نسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سداً لا يمكن نفوذ الهواء فيه (فاذا أدخلنا الانبوبة فيها) أكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها (انكسرت القارورة) الى خارج واذا أخرجناها عنها) بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء (انكسرت)

(قوله على الحديد) الذي هو أملس

(قوله لا يخرج منها أو لانه يخرج الخ) وذلك لعدم جذب الهواء الملاصق بالحديد دفعة لعدم

استواء أجزائه

بامتناع التداخل والحق أن الوجه الاول لا يدل على نفي مذهب الخصم أعني مثبت الخلاء لانه لا يدعي وجود الخلاء في جميع الاشياء بل امكانه ووجوده في الجملة وذلك الوجه انما يدل على أن لاخلاء في داخل تلك الانبوبة لاعلى المدعي الذي هو امتناع الخلاء مطلقاً

(قوله واذا أخرجنا عنها الخ) فان قلت فلم لا ينكسر الظرف اذا فرضناه من الحديد قلت لان تعظيم حجم الهواء أهون على الطبيعة من كسر الحديد بخلاف كسر القارورة كما أشرنا الى مثله قال الشارح في حواشي حكمة العين ان قيل انما يلزم كون الانكسار لامتناع الخلاء في أحد الوجهين وامتناع التداخل في الآخر لو كان عدم الكسر مستلزماً للتداخل والخلاء وهو ممنوع اذ يجوز التداخل والتكاثف فالجواب أن الهواء لا يتكاثف الا بالبرد ولا يتخلل الا بالحر هذا كلامه وفيه بحث لاستلزامه الانكسار في الظرف الحديد أيضاً والظاهر خلافه والصواب ما حققناه تأمل



الى داخل ولولا أنها مملوءة) بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا تحتل شيئاً آخر (لم تكن كذلك) أي لم تنكسر بالادخال الى خارج ولولا أنها يستحيل خلوها عما يكون شاغلاً لها بالثأ أيها لم تنكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء مما ( والجواب ان شيئاً منها) أي من الملامات المذكورة (لا يفيد القطع) بامتناع الخلاء (لجواز ان يكون) ما ذكرتم من الامور القريبة (بسبب آخر) مغاير لامتناع الخلاء لكننا (لانفرقه) بخصوصه (في) أي الملامات المذكورة (امارات) مفيدة للظن لابراهيمين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المصنف (واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وافادتها يقينا حدسيا لا يقع به للخصم الزام) فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان أمكن أن تفيدهم جزماً يقينياً يكفيهم في ثبوت هذا المطلب عندهم ﴿فروع﴾ على القول بالخلاء (الاول من قال بالخلاء منهم من جملة بعدا) موجودا (فاذا حل) البعد الموجود عندهم (في مادة الجسم والا) أي وان لم يحل في مادة (خلاء) أي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولاً بعد جسمي يملؤه أو غير مشغول به فانه في نفسه خلاء (ومنهم من جملة عندما صرفا كما مر) من أن حقيقة الخلاء عند القائلين بأن المكان بعد موهوم أن يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما (الثاني منهم) أي من القائلين بالخلاء أعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة (من جوز ان لا يملأه جسم) فيكون حينئذ خلاء بمعنى أنه بعد مجرد عن المادة وبمعنى أنه مكان خال عن الشاغل (ومنهم من لم يجوز) فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين أطراف الطاس على هذا المذهب بعداً موجوداً مجرداً في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز

(قوله لامتناع الخلاء) بل لعدمه

(قوله مفيدة للظن) أي في الصور الجزئية

(قوله الخلاء) بمعنى البعد لا بمعنى المكان الخالي عن الشاغل

(قوله الا بعد الجسم الخ) أي السطح الباطن القائم به

(قوله ولولا أنها مملوءة الخ) فيه ما سبق من أنه لا يدل على المطلوب كما حققناه هناك

(قوله فاذا حل في مادة الجسم) أي جسم تعليمي

خلوه عن انطباق الثاني عليه واما على القول بأن المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس ( الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة ) للأجسام ولذلك يجتسب الماء في السراقات ) ويجذب في الزراقات كما مر ( وقال بعضهم فيه قوة دافعة ) للأجسام ( الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله أعنى أن يتفرق أجزاؤه ويداخلها خلاء ( يفيد ) ذلك الجسم ( خفة ) دافعة له الى فوق والجمهور على أنه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

### حـ المرصد الثالث في الكيفيات

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه أصبح وجوداً من جميعها اذ منه الحسوسات التي هي أظهر الموجودات الا أنه قدم الكم عليها لما مر من أنه يعم الماديات والمجردات ( وفيه مقدمة وفصول ) أربعة ( المقصد في تعريفه وأقسامه ) الاولى ( أما تعريفه فانه عرض لا يقضى القسمة واللاقسمة اقتضاء أوليا ) أى بالذات ومن غير واسطة ( ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا ) التعريف ( رسم ناقص ) للكيف ( وهو الغاية في الاجناس العالية ) فانها لبساطتها على القول بامتناع تركيبها من أمور متساوية لاتحد أصلا ولا ترسم رسماً تاماً ( ويجوز ) تعريفها الرسمي ( بالأمور الوجودية والعدمية ) أيضاً ( بشرط أن تكون ) تلك الأمور ( أجلى ) مما يعرف بها من الاجناس العالية ( فلا يصح أن يقال ) مثلاً ( الجوهر ما ليس بعرض ) فان الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر أحدهما في تعريف الآخر ( و ) لا أن يقال ( الكم ما ليس بكيف ولا أين الى آخر المقولات ) لانها

( قوله وهو الحق ) كما بينه الشيخ في الشفاء

( قوله لاتحد أصلا ) لا تاماً ولا ناقصاً لوجوب ذكر الجنس فيها ولا جلس لها

[ قوله والعدمية ] كالتعريف المذكور

( قوله والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق ) أما بطلان القول الأول فلأن الخلاء لو كان فيه قوة جاذبة للجسم الى نفسه لكان يجب أن يسكن عند وصوله اليه وان لا يمكنه من أن يفارقه وينفصل عنه على أن ابن زكريا ان أراد بخلاء موهوما فلا خلاء في السراقات حال الشغل بالماء وان أراد بخلاء موجودا فما الفرق بين السراقات وغيرها وأما بطلان القول الثاني فلأن الخلاء متشابه الاجزاء كما سبق فليس بعض أجزائه بالدفع منه الى آخر أولى من العكس فيلزم أن لا يسكن الجسم في الخلاء

ليست أجلى من الحكم حتى تؤخذ في تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها (واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الحكم) فانه يقتضي القسمة لذاته (وبقولنا) ولا يقتضي (اللاقسمة عن الوحدة والنقطة) المقتضيتين لها (عند من قال انهما من الاعراض) أي علي القول بأنهما موجودتان في الخارج وأما علي القول بأنهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مررت اليه الاشارة (و) بقولنا (اقتضاء أوليا عن) خروج (العلم بمعلوم واحد) هو بسيط حقيق (و) العلم (بمعلومين) فان العلم الاول يقتضي اللاقسمة

[ قوله لا يقتضي القسمة ] أي قبول القسمة الفرضية لان الحكم لا يقتضي نفس القسمة اذ يجوز ان لا يفرضها الفارض وقد سبق من المصنف ان قبولها لا ينافي فعليتها

[ قوله عن خروج الخ ] زاد لفظ الخروج لان التيود في حيز الثاني يفيد الشمول والدخول

[ قوله العلم الخ ] والاصوات الآتية

[ قوله والعلم بمعلومين ] بل الكيفيات العارضة للسكيات أو لحماها كالسواد القائم بالسطح أو الجسم والمعروضة لها كالاصوات الزمانية كلها خارجة بهذا القيد وفيه انه لا اقتضاء ههنا وانما هو قبول القسمة بالتبعية وأما مثال المتن أعنى قوله والعلم المتعلق بالمعلومين فلا اقتضاء ههنا لا بإصالة وهو ظاهر ولا بالتبع اذ لا اقتضاء في المعلومين للقسمة وان اتصفا بها بخلاف المعلوم البسيط فانه لبساطته يقتضي اللاقسمة والعلم مطابق له فكون مقتضياً لها بالتبع ولا جدل ذلك جعل الامام في المباحث المشرقية والسكياتي في شرح الملخص والشارح في حواشي شرح التجريد هذا القيد أعنى اقتضاء أوليا متعلقاً بيقضي اللاقسمة فقط وأما ما قبله انه مبني على أنه اذا اعتبر قبول القسمة واللاقسمة في العرض فلا بد من جعله متعلقاً

(قوله وبقولنا اقتضاء أوليا الخ) قيل تبعية للشارح للمصنف في جعل الأولية قيداً لمطلق الاقتضاء من غير تعرض لما عليه يدل على ارتضائه وجوب تعلق القيد المذكور بذلك المطلق فهذه مناقض لما ذكره في حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بأن الأولية قيد لاقتضاء اللاقسمة وانه لا حاجة الى تقييد اقتضاء القسمة بذلك القيد والجواب التحقيقي أن القسمة واللاقسمة انما اعتبرت في التعريف المذكور في هذا الكتاب بالنسبة الى نفس العرض فراده ههنا هو ان العلم المتعلق بمعلومين يقتضي اقسام ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا يتعلق علم واحد بشخصي بمعلومين لكن ذلك الاقتضاء لتعلقه بمعلومين لالذاته لان الكلام مبني على أن الحاصل في الذهن اشباح الماهيات لأنفسها كما أشار اليه في حواشي حكمة العين وأما في التعريف الذي ذكره في حواشي التجريد فانما اعتبرنا بالنسبة الى الموضوع ولا شك أن العلم المتعلق بمعلومين لا يقتضي اقساماً في محله فان النفس الواحد تدرك معلومات كثيرة مع انه لا اقسام في تلك النفس أصلاً بخلاف العلم بمعلوم بسيط فانه يقتضي اللاقسمة في محله اذ لولا لانقسم ذلك العلم لان اقسام الحول يوجب اقسام الحال اذا كان حوله فيه بحسب الذات ولكن لالذاته بل لبساطة معلومه فلا مناقضة بين الكلامين

لكن ليس اقتضاؤه أولياً بل بواسطة معلومة والعلم الثاني يقتضى القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالأولية لخرجنا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف (وبالخير) أى واحترزنا بالقييد الأخير وهو قولنا ولا يكون معناه معقولاً بالقياس الى الغير (عن النسب) أى الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها في انفسها مقبسة الى غيرها لما عرفت من أنها لا تقتضى لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الأخير قوله ولا يتوقف تصويره على تصور غيره فان الاعراض النسبية تتوقف تصوراتها على تصور أمور آخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرهما فانها لا تتصور بدون متعلقاتها أعني المدرك والمعلوم مثلاً لكن

### ( عبد الحكيـم )

بالاقتضاء مطلقاً وان اعتبر قبول القسمة والا لقسمة في محله على ما هو المنصوص في بعض العبارات فهو متعلق بالاقتضاء المقيد باللا قسمة لان عدم انقسام الحال يقتضى عدم انقسام المحل في الحلول السرياني فالعلم بالبسيط يقتضى عدم انقسام النفس بخلاف انقسام الحال فانه لا يقتضى انقسام المحل فان العلوم المتعددة قائمة بالنفس مع عدم انقسامها فليس بشيء أما أولاً فلانه مبني على ان يكون قيد في محله متعلقاً بالقسمة والا لقسمة أى لا يقتضى انقسام المحل ولا عدم انقسامه اقتضاء أولياء ولا يخفى فساد لانه حينئذ لا يخرج النقطة بقيد اللا قسمة لانها لا تقتضى عدم انقسام محلها أعنى الخط بل عدم انقسام نفسها فهو ظرف مستقر حال من فاعل يقتضى أى لا يقتضى حال حصوله في محله وفائدته ان الاعتبار عدم الاقتضاء بحسب الوجود الخارجي دون الذهني والالم يخرج السكم لان اقتضاه القسمة ليس في الذهن والالم يمكن تصوره بدون تصور القسمة وأما ثانياً فلان في الحلول السرياني المحل والحال متلازمان في الانقسام وعدمه الى الاجزاء المتباينة في الوضع فلقول بالفرقة وهم لا يقال الكيفيات اما مركبة في الخارج فتكون مقتضية للقسمة أو بسيطة فتكون مقتضية للقسمة فلا يكون التعريف صادقا على شيء من أفراد المعرفة لانا نقول التركيب يبطل بالقسمة فلا يكون مقتضياً لها لان المقتضى يجامع المقتضى والبساطة الخارجية تقتضى ان لا يكون لها جزء خارجي لان لا ينقسم فان السواد بسيط في الخارج منقسم بحسب انقسام المحل ( قوله معقولة بالقياس الى غيرها ) لاقتضاؤها النسبة الموجبة لسكونها معقولة بالقياس الى ما ينسب اليه

( قوله لا تقتضى لذاتها النسبة ) وان كانت عارضة لها

( قوله على تصور غيره ) المراد بالغير الامر الخارج كاهو المتبادر فلا يلزم خروج الكيفيات المركبة

[ قوله فان الاعراض النسبية الخ ] هذا على تقدير كون النسبة ذاتياً لها ظاهر وأما على تقدير

عروضها لها فلا لان تصور المعروض لا يتوقف على تصور العارض ولاجل هذا عدل عنه الى قوله ولا

يكون معناه معقولاً بالقياس الى الغير

ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقة بمعلولة لها كما في النسب بل تصوراتها موجهة لتصورات متعلقاتها فانها تعقل العلم أولاً ثم تدرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتلث والتريع وكالجزئية والكمية واعتراض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم (وما أقسامه فهي أربعة) الكيفيات (المحسوسة) (و) الكيفيات (النفسانية) (و) الكيفيات (المنخضة بالكميات والاستعدادات) (أى الكيفيات الاستعدادية) (وما أخذ الحصر) في هذه الاربعة (هو الاستقراء) والتتبع (ومنهم من أراد

[ قوله معلولة لها ] أشار الى ان المراد في التوقف الذي يقتضى التقدم لا الاستلزام

[ قوله وكذا الحال ] أي في انها موجهة لتصورات متعلقاتها غير متوقفة عليها

( قوله وكالجزئية والكمية ) العدد المضروب في نفسه يسمى جذراً والحاصل منه مجذوراً وإذا ضرب ذلك العدد في الحاصل من ضرب نفسه يسمى كعباً والحاصل مكعباً

( قوله واعتراض عليه الخ ) والجواب ان المراد بالتوقف امتناع حصول تصورها بدون الغير لا مجرد الترتب والحصول به والتصورات المكتسبة يمكن حصولها بالبداة ورسوم أخرى

( قوله بل تصوراتها موجهة لتصورات متعلقاتها ) فيه أن حال الاعراض السلبية على المذهب المشهور هو أن النسبة لازمة لها لازمية ولذلك يقال تصورهما يستلزم تصور غيرها ويوجبها وأما التوقف فممنوع [ قوله وكالجزئية والكمية ] إيراد الكاف لكونها من العوارض العددية للمقدارية واعلم انه اذا ضرب عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والمربع أيضاً ثم اذا ضرب ذلك الجذر في ذلك الحاصل فما حصل هو المكعب فالثلاثان جذر الاربعة وكعب الثمانية

[ قوله واعتراض غايه بخروج الكيفيات المكتسبة الخ ] قيد بالمكتسبة لظهور النقض بها وان كان كل كيفية مركبة كذلك لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان قلت الامور السلبية لو كانت مكتسبة متوقفة تصوراتها على تصورات معرفاتها لم تعد نسبية بهذا الاعتبار بل باعتبار أن تعقل ذاتها ضرورة كانت أو مكتسبة بالقياس الى تعقلات أمور أخرى وهذا المعنى لا يمتنع في الكيفيات المكتسبة وأيضاً المراد بالغير هو الغير حقيقة والتغاير بين الحد والحدود اعتبارى كما حقق في موضعه قلت أما الاول فلا فيمد لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف بمنطوقه ايها فكيف يفيد ان عد الاعراض السلبية المكتسبة نسبية بهذا الاعتبار لا باعتبار كذا اللهم الا أن يقال حاصله أن كون لسيئتها بذلك الاعتبار قرينة على أن المراد بالغير في تعريف الكيف الخارج على انه لا يدفع الاعتراض بالاعراض المكتسبة بالرسوم اللهم الا أن يضم أيضاً أن المراد عدم توقف كنه حقائقها وأما الثاني فلا أن الاعراض بالنسبة الى كل جزء من أجزاء الحد والتغاير حيثئذ حقيقى بالنسبة الى مجموع الحد وحمل الغير على اصطلاح المتكلمين لا يلتفت اليه في هذا المقام

اثباته بالترديد بين النبي والاثبات فذكر وجوها (أولمة (الاول) وهو أجودها (انه) أي السكيف (اما أن يختص بالكم أولا) يختص به (وهذا) الذي لا يختص بالكم (اما محسوس) باحدى الحواس الظاهرة (أولا وهذا) الذي ليس محسوسا بها (اما استعداد نحو الكمال أو كمال) وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية (قلنا ولم قلتم أن الكمال) الخارج من القسمة (هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس) فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا آجاز أن يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته (انا لم نجده فمالآل هو الاستقراء فلنعمل عليه أولا) جذا لمؤنة التزديد (الثاني) من وجوه الحصر (قال ابن سينا) في الشفاء السكيف (ان فعل بالتشبيه) أي ان صدر عنه ما يشبهه (فمحسوس) كالحرارة فانها تجعل ما يجاور محلها حاراً وكالاسود فانه يلقي شبعه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الامام الرازي هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة

(قوله جذا لمؤنة التزديد) لامؤنة لان المقصود بالترديد ضبط الاقسام وسهولة الاستقراء فان القسم المرسل يحتاج الى الاستقراء دون غيره  
(قوله كالحرارة) وكذا الحال في المنذوقات والمشعومات والسموعات فانه يتكيف الاعضاء التي فيها الحواس بكيفية مدركتها

(قوله فانه يلقي شبعه الخ) ليس المراد منه الفاء الصورة الادراكية للسواد لانه يستلزم ان يكون جميع الادراكات داخل في الكيفيات المحسوسة بل يتكيف العين بنفسه فان الناظر الى الحضرة مثلا اذا نظر الي غيرهما يحس لونه مخلوطا بالحضرة لتكيف العين والخيال بهما  
[قوله فان فعله في الجسم] أي في جسمه كذا في الشفاء  
(قوله هو التحريك) وأما مدافعة ما يجاوره بتحريك جسمه وان كان فعله بالواسطة لكنه ليس

[قوله السكيف ان فعل بالتشبيه الخ] قلنا ان أراد الحصر فلا يستقيم لان الحرارة تفعل التحريك أيضاً وان أراد الاطلاق فالثقل يفعل شبهه في الحس المشترك عند الحس كما يلقي السواد شبعه في العين وأجيب بأن تأدى الثقل الى الحس المشترك فرع كونه محسوساً بالحس الظاهر وذلك أول المسئلة فتأمل  
(قوله بخلاف الثقل الخ) من اخراج الثقل يفهم اخراج الخفة ولهذا قال الامام وهذا تصريح من الشيخ باخراج الثقل والخفة فان قلت الخفة مثلا اما مدافعة صاعدة أو مبدؤها وأياها كان فقد يعطي الجسم الملاقى لها مدافعة أو مبدؤها كالثقل الموضوع على الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء قلت الخفة المدافعة أو مبدؤها الطيبان ولا يعطي الجسم الملاقى اياها

عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على أن النقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما في الكم ولا في مقولة أخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما أيضاً في الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراهم مناقضة بين كلاميه (والا) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكم فذاك) هو المختص بالكيات (والا) وان لم يتماق بالكم (فللجسم) أى فيكون ثبوته للجسم (إما من حيث كونه جسماً طبيعياً) فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية أعني الاستعداد (أو نفسانيا) أي من حيث أنه جسم ذونفس وهو المختص بذوات الانفس (قلنا لم قلت ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (وينتقض) هذا الحكم الكلي (بالنقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت ان غيرها) أي غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) أى ليس فاعلاً بالتشبيه فانه غير معلوم (وأيضاً فقد اعترف) ابن سينا في طبيعيات الشفاء (أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور لاقتضائه أن يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه الحصر وهو أيضاً مذكور في الشفاء أن يقال الكيف (أما أن يتعلق بوجود النفس وذلك بأن يكون للنفس أول الاجسام من حيث أنها ذوات النفوس (أولاً) يتعلق بوجود النفس (والثاني) اما ان يتعلق بالكمية

بقل اذ هو عبارة عن المدافعة الطبيعية كذ قيل وفيه ان الحرارة في الجوار أيضاً كذلك والصواب ان يقال لم يصدر عن النقل المدافعة بلا واسطة بل بواسطة التحريك والمراد ان يكون فعله التشبيه بلا واسطة

(قوله اذ لا يجوز ادخالها في الكم الخ) في الشفاء يظن بهما انها من باب الكمية

(قوله ولا يمكن ادخالها الخ) في الشفاء قد يظن بهما انها من باب القوة واللا قوة

(قوله مناقضة بين كلاميه) لا مناقضة لان المقصود أولاً مجرد بيان وجه الضبط كما صرح به والمقصود

آخر التحقيق كونهما من جملة المحسوسات

(قوله وينتقض الخ) قد عرفت اندفاعه

(قوله فانه غير معلوم) لو قيل مراده ان علم ان فعله بالتشبيه محسوس وان لم يعلم الخ اندفع هذا المنع

[قوله بان يكون للنفس] كالعلم والقدرة والارادة

[قوله أو للاجسام الخ] كالحيوة واللذة والام والصحة والمرض

(قوله أما من حيث كونه جسماً) أورد عليه جواز كيف للحيثيتين مدخل في ثبوته للجسم وليس

بشيء لان القسم الثاني هذا بعينه

أولاً) يتعلق بها (والثاني اما استعداد أو فعل قلنا ولم قلت ان الاخير) أعني الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز أن يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء أيضاً لكنه زيفه باستعرفه أن يقال الكيف (اما أن يفعل بالتشبيه) كما مر (أولاً والثاني اما أن لا يتعلق بالاجسام) بل بالنفوس (أو يتعلق) بالاجسام (والثاني اما من حيث الكمية أو الطبيعة) أي يتعلق بالاجسام اما من حيث كميته أو من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل أو الانفعال (ولا يخفى ما فيه) وهو ما مر في الوجه الثاني من أنه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الي آخره (مع أنه) مزيف بما ذكر في الشفاء من أنه (يضيع الكيفية المختصة بالاعداد) العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلاً غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام

### ❦ الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة ❦

قدما لانها أظهر الاقسام الاربعة (وهي ان كانت راسخة) أي ثابتة في موضوعها بحيث يسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات والا) وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وجمرة الخجل (فانفعالات وانما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذي هو الانفعاليات (لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة) فهي سبب

[ قوله يضيع الكيفية الخ ] في الشفاء فان لم يدخل تلك الكيفيات في هذه المقولة وكانت الكيفيات ما يعرض للجواهر الجسمية فيجب ان ينقسم على نحو ما قلنا

[ قوله بالاعداد العارضة للمجردات ] قيل عليه اذا ثبت عروض العدد للمجردات لم يكن علم الحساب الباحث عن أحوال العدد من الرياضيات لتصريحهم بأن البحث فيها عن أحوال ما يستغنى عن المادة في الذهن لافي الخارج أجبب بأن الحساب ليس ينظر فيه في العدد مطلقاً بل من حيث لا يوجد الا في العدد المقارن للمادة كما يدل عليه تتبع مباحثه

[ قوله لانها غير عارضة للاجسام ] فان قلت هذا مناف لما سبق من تخصيص الشارح في أول المرصد للكيفيات بالماديات قلت قد نهناك في أوائل مباحث الكم أن المراد عدم عروضها للمجردات أولاً وبالذات ويمكن أن يقال في دفع الاعتراض بضائع الكيفية المذكورة أن المراد اما ان لا تتعلق بالاجسام بدون النفس أصلاً أو تتعلق بها في الجملة وان لم تختص به وكيفيات العدد كذلك فلا تضيع



للانفعال ومتبوعة له (الثاني أنها تابعة للمزاج) التابع للانفعال (أما بشخصها كحلاوة العسل) فإنها تكون فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته (أو بنوعها كحرارة النار) فإنها وإن كانت ثابتة لبسيط لا يتصور فيه أنفعال (فقد توجد) الحرارة التي هي نوعها (في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل) والفلفل فإن حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من أنفعال وقع في موادهما ولما كان القسم الأول متبوعاً للانفعال من وجهه وتابعاً له من وجه آخر نسب إليه (ثم انهم إنما سموا القسم الثاني أنفعالات) مع ثبوت هذين الوجهين فيها (لأنها بسرعة زوالها أشبهت الانفعالات) والتأثرات المتجددة الغير القارة (فسميت بها تمييزاً لها) عن الكيفيات الراسخة وثبوتها على تلك المشابهة ثم أشار إلى سبب آخر في التسمية بالانفعالات فقال (وهو) أي القسم الثاني (يشارك القسم الأول في سبب التسمية) بالانفعاليات كما أشرنا إليه (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين (حرم) القسم الثاني (اسم جنسه) الذي هو الانفعاليات تنبئها على قصور فيه (لما قلنا) من سرعة زواله كأنه ليس من ذلك الجنس بل أدنى منه فنقص من الاسم شيئاً ثم أطلق عليه الباقي (وأنواعها) أي أنواع الكيفيات المحسوسة (خمس بحسب الحواس الخمس) الظاهرة (النوع الأول الملموسات) المسماة بأوائل المحسوسات لوجهين أحدهما عموم القوة الالامسة إذ لا يخلو عنها حيوان لأن

(قوله فسميت بها) بطريق المجاز أو النقل كذا في الشفاء

[قوله ثم أشار] كلام على سبيل الاستئناف أو عطف على قوله لأنها السرعة زوالها كأنه قبل إذ هو لسرعة الخ وهو يشارك الخ

(قوله حرم القسم الثاني) على صيغة المجهول من حرمه التي يجرمه إذا منعه إياه كذا في الصحاح وكان الظاهر غرموه إلا أنه ترك الفاعل لعدم تعلق الغرض به

[قوله فنقص الخ] فبلى هذا لاستعارة ولا نقل

[قوله لوجهين الخ] حاصل الوجه الأول عمومها من حيث الإدراك فيكون أقدمها إدراكاً وحاصل الوجه الثاني عمومها من حيث الوجود فيكون أقدمها وجوداً

[قوله أو بنوعها كحرارة النار] مبنى على الاختار عند البعض من اتحاد الحرارة بالنوع أو المراد بالنوع أعم من النوع الإضافي

[قوله المسماة بأوائل المحسوسات] أي أقدمها في المحسوسة وأظهرها وكل من الوجهين يدل عليه أما الأول فلا لأنه يفيد أن كلا من الحيوانات يدركها وأما الثاني فظاهر

بقاء باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه العوة منتشرة في أعضائه وأما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يتخلو الحيوان عنه كالخراطين القافد للمشاعر الاربعة وكالخلد القافد لحاسة البصر والثاني أن الاجسام المنصرية لا تتخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تتخلو عن سائر المحسوسات والسرفية أن الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف أى خال عن الالوان لئلا تشغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة أو يختلط بأجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد أن يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فإنه لا حاجة به الى متوسط

( قوله باعتدال مزاجه ) النوعى وأما بقاء الشخص فنوط به الصحة

( قوله في أعضائه ) أى في ظاهر جميع الاعضاء غير مختصة ببعض معين كسائر الحواس لان اللمس واجب في كل منها

( قوله كالخراطين ) هو الدود الاحمر الذى يوجد في عمق الارض ويقال له معاء الارض

( قوله كالخلد ) يضم الخلاء المعجمة وسكون اللام كورموش

( قوله فإنه لا حاجة به الى متوسط الخ ) وأما الخلل فلا يشترط خلوه عن الكيفية المدركة في شئ من الحواس الخمسة بل الواجب تكيفه بالضد أو بفرد أضعف مما يدركه فان تكيفه بالقوى أو المساوى يمنع ادراك كيفية المحسوس على ما يشهده التجربة

( قوله منتشرة في أعضائه ) الا ما يكون عدم الحس أنفع له كالكبد والطحال والكلى على ما نقرر في موضعه

( قوله كالخراطين الخ ) الخراطين هو الدود الاحمر الذى يوجد في عمق الارض يقال له معاء الارض

والخلد يضم الخلاء المعجمة وسكون اللام ضرب من الفأر يقال له بالفارسية كورموش وقد يقال عدم كون سائر المشاعر بمرتبة اللامسة من الضرورة لا يستلزم الاجواز الخلو عنها لا وقوعه قطعاً فيجوز أن يكون سائر مشاعر تلك الحيوانات ضعيفة لافقودة بالكلية

( قوله خالية عن الطعوم ) لتؤدي طعم المذوقة الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابية بطعم الخلط

الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشربة الا مشوبة بذلك الخلط ألا يرى أن المحموم يجد طعم العسل مرأ

( قوله بخلاف اللمس فإنه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات ) قيل عليه كما أن

تكيف المتوسط بالكيفيات المذكرة يمنع الادراك على ما ينبغي فاقضت الحكمة خلوه عنها كذلك تكيف الخلل أيضاً مانع كما ان تكيف على الشم براحة يمنع ادراك رائحة أخرى فالمر المذکور يقتضى أن يكون

حتى يلزم خلوه عن المموسات (وفيه) أي في هذا النوع (مقاصد) خمسة (الاول في الحرارة) كما أن المموسات سميت أوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربعة أعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت أوائل المموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المنفرد على هذه الاربعة وإنما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية (وفيهما) أي في الحرارة (مباحث) خمسة (أحدها في حقيقتها قال ابن سينا) في الشفاء (الحرارة هي التي تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس) أي هي تجتمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات أيضاً كذا ذكره في كتابه (و) بيان (ذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة) أي محركة الى فوق لأنها تحدث في علها الخفة المتضمنة لذلك (فاذا أثرت الحرارة في جسم مركب من أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة) أي في رقة القوام وغلظه (ينفعل) الجزء (اللطيف منه) أي من ذلك الجسم انفعالا (أسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره (فيتبادر الى الصعود اللطيف فاللطيف دون الكثيف) فانه لا ينفعل الا ببطء وربما لم تقده الحرارة خفة تقوي على تصعيده (فيلزم منه بسببه) أي بسبب ما ذكره من حال اللطيف

(قوله أي هي تجمع الخ) فنعني العكس خلاف ما ذكر

(قوله كذا ذكره في كتابه) أي حملنا العكس على خلاف المتبادر لانه المذكور في كتابه وإن وقع في كلام البعض ان البرودة تجمع المختلفات كما في الزيد وتفرق المتماثلات كما في شقاق الارض في شدة البرد

محل العكس أيضاً خالياً عن الكيفيات المموسات والا فافرق تحكماً فالجواب أن العقل لا يحكم بوجود خلو محل العكس عن الكيفيات المموسة بأسرها كيف وتكيف اليد بالحرارة لا يمنع ادراك البرودة في المموس مثلاً بخلاف تكيف المتوسط بين الرائي والمرئي بشيء من الالوان مثلاً والتجربة شاهدة بذلك

(قوله لثبوتها للبسائط العنصرية الخ) لا يلزم أن يسمى الخشونة والملاسة واللطافة والكثافة مثلاً أوائل المموسات أيضاً بناء على ثبوتها للبسائط العنصرية اذ لا يلزم الاطراد في وجه التسمية كما حقق في موضعه (قوله أي هي تجمع الخ) وجه اطلاق العكس بالنسبة الى الحكم الاول أعني تفريق المختلفات ظاهر

لان جمع غير المتشاكلات عكس تفرقها أي خلافاً وأما بالنسبة الى الحكم الثاني فبالنظر الى متعلق الجمع ولما كان هذا مخالفاً لما يتبادر من لفظ العكس فان المفهوم الظاهر منه أن البرودة تجمع المختلفات وتفرق المتماثلات أيد تفسيره بقوله كذا ذكره في كتابه هذا ثم وجه جمع البرودة بين المذكورات انها اذا أثرت في المركب المتخالف الاجزاء مثلاً أوجبت تكافؤها والتصاق بعضها ببعض ومنعت عن تفرقها والحاصل أن الحرارة توجب تسييل الرطوبة المتجمدة بالبرودة وتخليها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها

والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما (تفريق الاختلافات) في الحقيقة وهي تلك الاجسام المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تألف منها المركبة الاجسام (ثم تلك الاجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) الى ما يجانسها لان طبائعها تقتضي الحركة الى أمكنتها الطبيعية والانضمام الى أصولها السكينة (فان الجنسية علة الضم) كما اشتهر في اللسنة (والحرارة معدة للاجتماع) الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام (فنسب) الاجتماع (اليها) كما تنسب الافعال الى معداتها (ومن جمل هذا) الذي ذكره ابن سينا من أحوال الحرارة (تعريفاً للحرارة) فقد ركب شططا) أي بمداً عن الصواب وتجاوزاً عنه (لان ماهيتها أوضح من ذلك) المذكور فان كثيراً من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذي هو الآثار المخصوصة (لا يسلم الا باستقراء جزئياتها) فانها ما لم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها (فعرّفها) أي معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتعريفها بهذه الآثار دور لا يقال يكفيننا في تتبع جزئياتها والاطلاع على أحوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه أكمل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في

(قوله معدة للاجتماع) أي مهيأة له وليس المراد المعنى الاصطلاحي اذ لا يتمتع اجتماع الحرارة مع الاجتماع الصادر عن طبائعها

(قوله فان كثيراً الخ) فيكون تعريفها بذلك تعريفاً بالاخفى

(قوله لانا نقول) جواب بتغيير الدليل يعني انما كان التعريف بذلك الحكم ركوب الشطط لان

(قوله فان كثيراً من الناس الخ) قيل عليه معرفة السكينة لا يتمتع تعريفه بوجه آخر ولعل من عرفها قصد ذكر رسمها لتعرف بوجه آخر أيضاً أجب بأن المقصود من التعريف تصوير الماهية بكنهها أي بوجه أكمل فاذا كانت الماهية بكنهها معلومة لم تحتاج الى التعريف نعم قد يذكر بعض أحوالها وآثارها ما يزيد تمييزها كما ذكره الشارح فان شارح المقاصد في بحث عدم جريان الاكتساب في التصورات عند الامام بجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصويره حتى لو علم الشيء بحقيقته ومعرفة اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وقد عرفت ما فيه فيما سبق فالاولى أن يقال في ابطال كونه رسماً حقيقياً أن الرسم هو التعريف بين بلازم ينتقل الذهن منه الى ماهية المرسوم الملزوم وما ذكره ليس كذلك اذ ويلزم من فهم التفريق بين الاختلافات والجمع بين المتشكلات فهم أن المؤثر في ذلك هو الحرارة كذا ذكره الأبهري

(قوله لانا نقول الاحساس الخ) حاصل الجواب أن المناقشة المذكورة ليست بمضرة في أصل المقصود

معرفة ماهيتها ألا تري الى ما ذكره المحققون من أن الحسوسات لا يجوز تعريفها بالانوال الشارحة لذل لا يمكن أن تعرف الا باضافات واعتبارات لازمية لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها مثل ما تفيد الاحساسات بجزئياتها فالقصود بذكر خواصها وآثارها في بيان حقائقها مزيد تمييز لها عما عداها لا تصور ماهيتها (واعلم أن هذا) الذي ذكرناه من آثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة (انما يثبت اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديداً) حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض (وأما اذا اشتد الالتئام) بين تلك البسائط (وقوى التركيب) فيما بينها (فالنار) بجزئياتها (لا تفرقها) لوجود المانع عن التفريق وحينئذ (فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة) في ذلك الجسم (مقاربة) في الكمية (كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا) وذوبانا (وكما حاول) اللطيف (الخفيف صموداً منعه) الكثيف (الثقليل عن ذلك) فحدث بينهما تئام وتجاذب فيحدث

الاحساس بجزئياتها الخ

( قوله مثل ما تفيد الاحساسات الخ ) فانه اذا حذف عن صور الجزئيات تشخصاتها حصل حقائقها بنفسها وهو علم بالكنه الاجمالي الاقوى من تصوراتها بالوجوه نعم لو عرف بالذاتيات لسكان أقوى من ذلك العلم لكن الاطلاع عليها في الحقائق متشدد وما قيل انه يجوز ان يقصد من التعريف علم الشيء بالوجه وان كان العلم بحقيقته حاصلًا فجوابه ان ذلك في الحقيقة تصديق بثبوت الوجه ولا يصير آلة لتحصيل ما ليس بحاصل

( قوله وحينئذ ) أي حين لا يفرقها النار ففيه تفصيل

( قوله متقاربة في الكمية ) التقارب في الكمية دليل التقارب في القوة لكون القوي متشابهة في العناصر لبساطتها وانما لم يقل متساوية لانثناء المعتدل الحقيقي سواء قلنا بامتثاله أولاً

وهو عدم تجوز التعريف بها فان ذلك التجوز فاسد اذا حاجته الى التعريف أصلاً فان الاحساسات بجزئياتها يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه لا يحصل ذلك من تعريفاتها فيفيض عليها تلك المعرفة من المبدأ الفياض ومن هنا يقال العام أصرف عند العقل من الخاص اذا كانت افرادة محسوسة سواء كان العام ذاتياً للخاص أم لا لان العام أكثر افرادا فيكون الاحساس بها أوفروفيضاته المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياتها أقرب فيكون أصرف

( قوله متقاربة في الكمية ) لاشك أن المعتبر في هذا القسم أن تكون الاجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة في القوة بعد تأثير الحرارة فيها فكان التقارب في الكمية ينبىء عن التقارب في الكيفية فاكفى به

من ذلك حركة دوران) كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة المعجية في البوتقة (ولولا هذا العائق) أعنى شدة الالتئام والالتحام بين أجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق أجزاء جسم لا يشتد التماسها (وليس عدم الفعل) الذي هو التفريق (لوجود العائق) عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره (دليلاً على أن النار ليس فيها قوة التفريق) بحجراتها لأن تخلف الفعل عن المقتضي بسبب ما يمنعه منه جائز بالضرورة (وان غلب اللطيف) على الكثيف (جداً) أي غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حينئذ (وبستصحب) معه (الكثيف لقلته) أي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لقلته أي لقلبة اللطيف على الكثيف (كالنواشادر) فانه اذا أثرت فيه الحرارة صعد بالكثافة (أولاً) يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالباً جداً (فتفيدة) الحرارة اذا أثرت فيه (تليدنا كما في الحديد وان غلب الكثيف جداً لم يتأثر) بالحرارة فلا يذوب ولا يلين (كالطلق) فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها أصحاب الأكسير من الاستعانة بما يزيد اشتعاله كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق (تنبية) على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو أن يقال (الفعل الاول لها) أي للحرارة هو (التصعيد) والتحرك الى الفوق بسبب ما تفيد من الميل المصعد والجمع

(قوله حركة دوران) فان كل واحد منها لا يقوي على جذب الآخر على الاستقامة لتعادلهما في القوة فيجذبه على الدوران ويصعد كما يشاهد في البوتقة ارتفاع أجزاء الذهب في وسطها (قوله جائز) أي ليس بمتنع واقصر على الجواز مع كونه واجباً لكفايته فيما هو المطلوب (قوله وان غلب اللطيف جداً) بقى ان يكون اللطيف غالباً لا جداً فاعله داخل في التقارب

(قوله بسبب ما يمنعه منه الخ) ان قلت بل التخلف حينئذ واجب والا لم يكن المانع مانعاً فكان الصواب تبديل الجائز بالواجب قلت هذا انما يرد لو كان الجواز بمعنى الامكان الخاص ولا نسلم ذلك بله الجائز ههنا بمعنى غير الممتنع أو المراد الامكان العام المقيّد بخلاف الوجود ولو سلم فالامكان الخاص ههنا راجع الى وجود المانع فلا محذور

(قوله بل يغلب الكثيف الخ) ظاهر النفي المتوجه الى غلبة اللطيف على الكثيف جداً يشمل غلبته في الجملة ويشمل أيضاً صورة التساوى وغلبة الكثيف جداً أو في الجملة لبعض هذه الصور المذكور بحكمه صريحاً وبعضها اما مندرج في التقارب أو غير معلوم التحقق

[قوله الفعل الاول لها التصعيد] سياق كلامه يدل على أن الفعل الاول لها التخفيف أي احداث الحمة فأولية التصعيد بالقياس الى الجمع والتفريق

والتفريق لازمان له ) فانه اذا حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلاً تحرك  
الاقبل للتصعيد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء  
المتخالفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما مر ( ولذلك ) أي ولما ذكرنا من أن  
الفعل الأول للحرارة هو التصعيد المستمتع للتفريق والجمع ( قال ابن سينا في ) كتاب  
( الحدود انها كيفية فعلية ) أي تجعل عملها فاعلاً لمثلها فيما يحاوره فان النار تسخن ما يحاورها  
( محرّكة لما تكون ) تلك الكيفية ( فيه الى فوق لاحداثها الخفة ) المقتضية للصعود ( فيحدث  
عنه ) أي عن التعريك الى فوق وهو التصعيد ( ان تفرق ) الحرارة ( المختلفات وتجمع  
المثائلات ) لما عرفت ( وتحدث ) أي ومن أحوال الحرارة انها تحدث ( تخلخلاً من باب  
الكيف ) وهو رقة القوام ويقابله الكثاف من باب الكيف وهو غلظ القوام ( و تحدث  
أيضاً ) ( تكاثفاً من باب الوضع ) وهو اندماج الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج  
الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع وهو أن تنفث تلك الاجزاء  
ويدخلها الجسم الغريب ( لتعليقه الكثيف وتصعيده اللطيف ) هذا نشر لما تقدم فان الحرارة  
تحلل الكثيف المنجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين أجزاء  
الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع أجزاء الكثيف أيضاً فيحدث الكثاف من  
باب الوضع في كل منهما وانما أورد الضمير مذكراً اما بتأويل المذكور واما لرجوعه  
الى المذكور أي لتحليل الحار بمحرارته الكثيف ( وربما يورد عليه ) أي على ما ذكرنا من ان

( قوله أي تجعل عملها الخ ) اندفع بهذا التفسير ما قاله الامام من ان قوله فعلية مستدرك لكن  
تفسير الفعلية بما ذكره الشارح قدس سره مما لا قرينة عليه فان الفعلية في مقابلة الانفعالية في اطلاقاتهم

[ قوله قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية محرّكة ] قال الامام في المباحث المشرقية واعلم  
أن قوله كيفية فعلية محرّكة فيه نظر لان المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في أمر ما والمفهوم  
من المحرك انه الذي يؤثر في أمر ما هو الحركة فيكون الدال على مفيد الحركة دالاً بالتضمن على المفيد  
المطلق فقوله كيفية فعلية محرّكة نازلة منزلة ما يقال انه جوهر جسماني حيواني في كونه مكرراً فالاولي حذفه  
[ قوله فيحدث الكثاف من باب الوضع ] قيل ويحدث الكثاف من باب الكيف في هذه الصورة

أيضاً لان الاجزاء الاطيفة اذا خرجت من البين فلا شك في حصول غاظ القوام للباقي فتأمل  
[ قوله وربما يورد عليه الخ ] قد يجاب بأن ما ذكر من حكم الحرارة لتبريدها عن البرودة وقد حصل  
ولا بدح في المقصود ما ذكر من انه قد يفرق المثائلات أيضاً

النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات كاجزاء الماء ) فانها متماثلة ( وتضمدها ) الحرارة ( بالنسخ ) فتفرق بعضها عن بعض ( وقد تجمع ) الحرارة ( المختلفات كصفرة البيض وبياضه ) فان الحرارة اذا أثرت فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شي من ذلك الحكمين ( ويحاج بأن فعلها في الماء إحالة الى الهواء ) فان الحرارة اذا أثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى فوق ثم أنه يختلط ويلتزم بذلك الهواء أجزاء مائة فتضمده ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء إحالة الى الهواء ( لاتفرق ) بين أجزائه المتماثلة ( و ) بأن فعلها ( في البيض إحالة في القوام لاجمع ) فان النار بحرارها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصل قبل تأثير الحرارة فيهما وبوجد في بعض النسخ ( وستفرقه عن قريب ) أي ستفرق النار البيض عن قريب بواسطة التقطير \* ( نايها ) أي ثاني مباحث الحرارة ( كما يقال الحار لما تحس ) أي تدرك

( قوله فلا يصح النسخ ) قال الشارح قدس سره في حواشي شرح طوابع الاصمغاني هذا الحكم ان اذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة وربما أثرت في الجسم البسيط ككلام فأفادت تفرق المتماثلات وجع المختلفات ( قوله ثم انه يختلط النسخ ) أشار بإيراد كلة ثم الى ان الاختلاط والالتزاق ليس ناشئا من الاحالة والتفرق بين الهواء والماء بل هو أمر اتفاق في الشفاء فاما ما ظن من ان النار تفرق الماء فليس كذلك فان النار لا تفرق الماء بل اذا أحال أجزاء وقعه هواء فرق بينه وبين الماء الذي ليس من طبيعته ان يلزم من ذلك ان يختلط بذلك الهواء أجزاء مائة تضمده مع الماء ويكون بخارا فاندفع ما قبل ان أراد ليس ذلك التفرق فعل النار ابتداء فسلم لكن التفرق بين المختلفات أيضا ليس فعلها ابتداء وان أراد انه ليس فعلها مطلقا فممنوع ( قوله بواسطة التقطير ) أي تقطير الاجزاء المائية عنه

[ قوله لاتفرق بين أجزائه المتماثلة ] حاصل ما ذكره ان الحرارة اذا أثر في الماء مثلا يحيل بعض أجزائه الى الهواء ويحركه الى العلو ويلتزم بذلك الهواء الاجزاء المائية فتضمده فتفرق الاجزاء المائية بعضها عن بعض لم ينشأ من الاحالة بل من الالتزاق وهو ليس فعلا للحرارة أصلا وبهذا اندفع ما قبل ان أراد أن تفرق المتماثلات ليس فعلا للحرارة أولا فتفرق المختلفات أيضا كذلك وان أراد به انه ليس فعلا لها أصلا فممنوع اذ التفرق الحاصل في المتماثلات لم يحصل الا بواسطة الحرارة وبسببها [ قوله يوجب غلظا في قوام الصفرة ] فان قلت هذا يناقض ما قد سبق من أن الحرارة تفيده في القوام قلت فبما معاً بحسب القوابل فلا محذور



(حرارته بالفعل) كالنار مثلا (يقال أيضا لما لا تحس حرارته بالفعل و) لكن (يحس بها بعد مماسة البدن) الحيوانى (والتأثر منه) أي تأثر البدن من ذلك الشيء (كالادوية) والاعذية (الحارة ويسمى) مثل ذلك (حارا بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (ولهم في معرفته) أي معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان \* الاول (التجربة) وهي ظاهرة (و) الثاني (القياس) والاستدلال من وجوه أربعة (فباللون) أي يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكودة على شدة البرودة والصفرة على أفراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الابدان على أحوال أمزجتها كما فصلت في الكتب الطبية (وهو أضعفها) أي القياس ولا استدلال باللون أضعف الوجوه (و) يستدل (بالطعم) على ماسيجي في الطعوم (والرائحة) فالخادة منها تدل على الحرارة واللينى على البرودة (وسرعة الانفعال مع استواء القوام) واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساوى في القوام وكان أحدهما أسرع انفعالا من الحار أو البارد دل ذلك على أن في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجى في التأثير (أو) مع (قوته) فان الاقوى قواما اذا انفعال أسرع كان ذلك أدل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما الاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز أن تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه (نأثما الاشبه) بالصواب (ان الحرارة الغريزية) الموجودة في أبدان الحيوانات (و) الحرارة (الكوكبية) الفائضة من الاجرام السماوية المضئنة (و) الحرارة (النارية) أنواع (متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في

(قوله مماسة البدن الحيوانى) بالتناول أو باللمس

(قوله أي تأثر البدن النخ) بان ينفع ذلك الشيء عن الحار الغريزى فيتأثر البدن من حرارته أحس بها أولا بعد التكرار أو الكثرة فيتناول الحار بالقوة الذي في المرتبة الاولى فان مراتب الادوية قد جعلت أربعة الاولى ان يفعل فعلا غير محسوس الا ان يتكرر أو يكثر والثالثة ان يوجب ضررا بينما لسن لا يهلك ولا يفسد والرابعة ان يهلك ويفسد

(قوله ان الحرارة الغريزية) التي هي آلة للعليقة في أفعالها كالجذب والهضم وغير ذلك ولذلك نسب اليها كد خدائية البدن قال ارسطو هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يقاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في الشفاء

[قوله لاختلاف آثارها] يحتمل أن تكون تلك الآثار وجودا ناشئة من الشخصات المعينة

الحقيقة (فيفعل حر الشمس في عين الاعشى) من الاضرار بها (مالا يفعله حر النار) فلا بد ان يخالف بالماهية (والحرارة الغريزية) الملازمة للحياة (أشد الاشياء مقاومة) ومداومة (للحرارة النارية) التي لا تلائم الحياة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومها الحرارة الغريزية أشد مقاومة حتى أن السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة أيضاً ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة

(قوله فيفعل الخ) ما ذكره يدل على مغايرة الحرارة السكونية للنارية ومغايرة الغريزية للنارية ولا يدل على مغايرة السكونية للغريزية ووجهه ان السكونية اذا قويت وأفرطت أوهنت القوى وأفسدت أفعال البدن بخلاف الغريزية فانها مهما اشتدت كما في الشبان زادت الأفعال الطبيعية جودة (قوله في عين الاعشى الخ) لفظ الاعشى وقع موقع الاجهر لان الاعشى هو الذي يبصر نهارا ولا يبصر ليلا والاجهر بالعكس وسبب العشى بخار حاصل بسبب ما يكدر نور الباصرة ليلا وبالنهار يذوب بسبب حرارة الشمس فيبصر نهارا وسبب الجهر ضد ذلك فالاعشى لا يضره حرارة الشمس بل تنفعه وتضر بالاجهر ويمكن ان يوجه بان حرارة الشمس مستخرة فتكون سبباً بعيدا للاضرار (قوله لا يدفعها الخ) فان كانت القوة لا تشغل عن السم الوارد أصلاً فلا يتأثر البدن عنه أو تدفعه بعد تأثر البدن به اما بنفسها بان صارت قوية على دفعه بعد تفرقه أو بامداد دواء يفيدها قوة وان كان الدواء واردا بعد السم لا قبل الطبيعة على الدواء لموافقتها لها في حفظ التركيب

وان كان لا يخلو عن بعد لتحققها في جميع أشخاص النوع ولهذا قال الاشبه ولم يجزم باختلاف الماهية [قوله فيفعل حر الشمس في عين الاعشى] فان قلت الاعشى هو الذي يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل والمعقول كون حرارة الشمس نافعة لعينه لا مضره كما ذكره الشارح قلت بل المعقول ما ذكره لان حرارة الشمس تؤثر فيه تأثيراً متدرجاً حتى اذا أمسى لا يبصر شيئاً واذا دخل في الليل يندفع الضرر شيئاً فشيئاً حتى اذا أصبح أبصر وهكذا بقي ههنا بحث وهو انه يحتمل أن يكون المؤثر في عين الاعشى نفس الضوء لاحتراستها فالأقرب أن يقال في بيان اختلاف الاوازم حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض التماسيح وحرارة النار ليست كذلك

[قوله فان الحرارة الغريبة الخ] لاجابة الى تخصيصها بالحرارة النارية ليكون الدليل وارداً على الدعوى لان دخول الحرارة النارية فيها كاف في الورد المذکور [قوله فانها آلة للطبيعة] الطبيعة قد تطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التشخيص للاختيار وهو المراد ههنا وقد تطلق على الصورة النوعية للبساط كما سيأتي في مباحث القدرة

فقط فالحرارة الغريزية تحمى الرطوبات الغريزية عن أن تستولى عليها الحرارة الغريزية كالحرارة النارية فهي مغالطة لها في الماهية (ومنهم من جعلها) أى الغريزية والنارية (من جنس) أى نوع (واحد) فإن الامام الرازى قال والذي عندى أن النار اذا خلطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم تبلغ في الكثرة الى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فخراتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تقريق أجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلية في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلية فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل

(قوله الرطوبات الغريزية) وهى الحاصلة في بدن الحي بعد تفاعل العناصر

(قوله ومنهم من جعلها الخ) اليه ذهب جالينوس وتبعه الاطباء

(قوله بل في كون الغريزية الخ) أى قائمة بما هو داخل في المركب موجب لانشام أجزائها

[قوله ومنهم من جعلها أى الغريزية والنارية من جنس] ورد بأن الحرارة الغريزية تفارق بلوت دون الاسطقسية كما يدرك في بشرته ولذا يتعفن بدنه ويتفجع انتفاخاً عظيماً ولو كان في وسط الجسد والنتاج فهما متغايران قطعاً وحكي عن ارسطو أن الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فانه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفيةاتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بهابتناسب البساط السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحياة وقبول علاقة النفس

[قوله بل في كون الغريزية داخلية في ذلك المركب] اراد انهما كالجزم في عدم الانفكاك لا انها جزء حقيقة اذ لاشك في انها عارضة للمركب وههنا بحث وهو أن سياق كلامه يدل على أن الدافع للجزء الغريب انما يدفعه لكونه جزءاً من المركب ألا يرى الى قوله حتى لو توهمنا الغريبة داخلية الخ فيشكل بالتزيق يشرب على السموم حيث يدفع بحرارة حرارة السموم مع انها لم تصر بعد جزءاً من الغريزية كيف وانها متأخرة زماناً في طوقها بالغريزية عن حرارة السموم فلو كان هذا القدر الذي حصل لها من الملاقة مع الغريزية كالمياً في صيرورتها جزءاً من الغريزية لكان حرارة السموم أولى بان تصير جزءاً منها ويمكن أن يجاب بان حرارة التزيق بما فيه من الأدوية أشد مناسبة من الحرارة الغريزية فيكون التحاقها بها وصيرورتها جزءاً منها أسهل وأسرع كما أن بعض الأغذية كاللحم أسرع هضمًا والتحقاق بالطبيعة من كثير من الأغذية ثم اذا صارت حرارة التزيق جزءاً من الغريزية تقوت بها الغريزية وفعلت فعلاً في الدفع

واحدة منها تفعل فعل الاخرى والى ما نقلناه أشار المصنف بقوله ( فالفرزنية ) هي الحرارة ( النارية ) التي خرجت عن صرافتها ( واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التثام ) تام بين أجزاء المركب ( فاذا أرادت الحرارة ) القريبة ( أو البرودة تفرقها ) أى تفرق أجزائها وتغيرها عن اعتدالها ( عسر عليها ) ذلك التفرق والتغير ( والفرق ) بين الجارين الفرزي والغريب ( ان أحدهما جزء المركب والآخر خارج عنه ) مع كونهما متوافقين في الماهية \* ( رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه ) وقد أنكره أبو البركات واليه الإشارة بقوله ( قيل ) اذا كانت الحركة تحدث الحرارة ( فيجب أن تسخن الافلاك ) سخونة شديدة جداً بواسطة حركاتها السريعة ( ويتسخن بمجاورتها العناصر ) الثلاثة التى هى في وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة في البحر المحيط ( فيصير ) هذه الثلاثة ( كلها بالتدريج نارا لا ستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها في تسخينها ) ( والجواب أن مواد الافلاك لا تقبل السخونة ) أصلا ( ولا بد ) في وجود الحرارة ( مع المقتضي ) الذي هو الحركة ( من وجود القابل ) وحيث ( فلا تسخن ) الافلاك بسبب حركاتها ( فلا تسخن ) العناصر ( بالمجاورة ) ليست ( العناصر ) متحركة على سبيل التبعية فانها ( للملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك فتسخن ) بالنصب على أنه جواب النفي والحاصل أن معرفتك القمر ومجذب النار سطحان أملسان فلا يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر فاذن أجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا بحركة للعناصر حتى يلزم سخونها بوجه ما ( ولهم كلام مناقض لهذا ) الذي ذكره ههنا من أن العناصر لا تتحرك بحركة الافلاك ( فينسأنيك )

( قوله واستفادت ) أي استفاد المركب لاجلها فالاستاذ مجازي

( قوله وليست العناصر ) ولو سلم كونها متحركة بالتبعية فالحركة التبعية لا تحدث الحرارة والمراد

بالعناصر كلها فيندفع مناقضته لما سيأتي

( قوله فانها للملاسة سطوحها لا تتحرك الخ ) يعنى ان سطوحها لملاسة فلا يلزم من تحرك بعضها

كالنار بتبعية فللك القمر لملاسة بينهما ان يتحرك جميعها

( قوله على أنه جواب النفي ) أي لا حركة فلا تسخن

[ قوله واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا ] قيل الاولى تبدل الاستفادة بالافادة لان المزاج انما هو

للمركب لا للحرارة

( قوله بمنزلة القطرة في البحر المحيط ) إشارة الى انه لا يتصور مقاومة كرة الزمهرير

في موقف الجواهر ( انهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك يتمين أن يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح ) فان الافلاك عندهم يحرك بعضها بعضها ولا خشونة في سطوحها لتكون متشبثة بسببها فالاولى في الجواب أن يقال النار متحركة بتبابعة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزهريرية تقاومها \* ( خامسها البرودة قيل ) هي ( عدم الحرارة ) لا مطلقا بل ( عما من شأنه أن يكون حاراً ) واعتبر هذا الفيد ( احترازاً عن الفلك ) فان عدم حرارته لا تسمى برودة اذ ليس من شأنه أن يكون حاراً وعلى هذا ( فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وبطله ) أى هذا القول ( انها ) أغنى البرودة ( محسوسة ) كالحرارة ( والعدم لا يحس ) بالضرورة ( لا يقال المحسوس ) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو ( ذات الجسم لان البرد يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية ) بحالها فانا نحس من الماء برداً شديداً جداً ثم يضعف ذلك البرد شيئاً فشيئاً الى أن ينعدم بالكلية مع أن جسم الماء باق في هذه الاحوال على جوهره الذاتي فلا تكون البرودة أمراً عديمياً ( بل الحق أنها كيفية ) موجودة ( مضادة للحرارة ) من شأنها أن تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما تقلناه عن ابن سينا في المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث في أحدها الرطوبة سهولة الالتصاق ( أى كيفية تقتضى سهولة الالتصاق بالنير (و) سهولة ( الانفصال ) عنه هذا هو المختار في

( قوله وليس التحريك الخ ) هذا الكلام منع للسند فان الحبيب كان مانعاً لزوم حركة العناصر مستنداً بأنها ملساء فيجوز ان لا تتحرك بحركة الافلاك

( قوله فالاولى ) قد عرفت وجه اجتناب لفظ الاولى

( قوله في الجواب ) أى عن شبهة لزوم حرارة العناصر بالحركة التبعية لاعتبار شبهة أبي البركات

( قوله لان البرد الخ ) متعلق بالنفي وعلته

( قوله أى كيفية الخ ) يعنى أن تفسير الرطوبة بما ذكر قول مجازى لان الالتصاق وسهولته من

( قوله النار تتحرك بتبعية الفلك ) قيل الحق في هذه المسئلة انها تتحرك لكن لا بتبعية الفلك اذ حركته من نحو الشمال الى نحو الجنوب ولو كانت بالتبعية لكانت على موازاة العدل صرح به صاحب نهاية الادراك فيه

[ قوله فالاولى في الجواب أن يقال ] قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بأن يقال أى الاولى أن

ان يقال في أثناء الجواب يعنى بدل قوله والعناصر للملاسة سطوحها الخ وليس هذا جواباً عن تمام سؤال

أبي البركات بل عن لزوم السخونة بحسب حركات العناصر

• ( قوله أى كيفية تقتضى الخ ) فسر سهولة الالتصاق بهذا لان السهولة أمر نسبي وليس من مقولة

تفسير الرطوبة عند الامام الرازي ( قال ابن سينا ) إذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر  
 ( فيجب أن يكون الاشد التصاقاً أرطب ) مما هو أضعف التصاقاً لانه إذا كان الالتصاق  
 معلولاً للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها ( وذلك يوجب أن يكون العسل  
 أرطب من الماء ) لان العسل أشد التصاقاً منه فأنما إذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه  
 أكثر مما يلزمه من الماء وأشد التصاقاً به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك أن كون  
 العسل والدهن أرطب من الماء باطل ( فهي سهولة ) أي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة ( قبول  
 الاشكال و ) سهولة ( تركها ) وذلك لان الماء له وصفان أحدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق  
 والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في أن الماء يوصف بأنه

الاضافة والرطوبة ليست منها والمراد كيفية تقتضي ذلك فلا يرد ما قيل ان الرطوبة لو كانت عبارة عن سهولة  
 الالتصاق لوجب أن يكون اليابس المدقوق دقاً ناعماً رطباً لكونه كذلك لان سهولة التصاقه بسبب تصغر  
 أجزائه والتصغر ليست بكيفية وأما ما قيل من أن التصاقه بواسطة مخالطة الاجزاء الهوائية فليس بشئ لان  
 من فسر الرطوبة بسهولة الالتصاق لا يقول برطوبة الهواء فلا يصح هذا الجواب من قبله

( قوله قال ابن سينا الخ ) في الشفاء ما حاصله ان بعض الاجسام الرطبة إذا فتننا أحواله نجد فيه  
 التصاقاً بما يماسه فالجمهور ظنوا ان الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك والالسان ما هو أشد التصاقاً  
 أرطب فيه يلزم ان يكون الدهن والعسل أرطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو فسر الرطوبة بنفس  
 الالتصاق لكانها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء أكل في هذا  
 المعنى وبما تقدمنا ظهر لك ان اعتراض ابن سينا على من جعل الرطوبة نفس الالتصاق وان تغيير الامام  
 تفسير الجمهور الى تفسيره لدفع الاعتراض المذكور فأبراد المصنف اعتراض ابن سينا على تفسير الامام  
 والجواب عنه بما ذكره سهو

( قوله لانه اذا كان الخ ) الترتيب غير تام لانه لم يجعل الالتصاق معلولاً للرطوبة بل سهولته  
 ( قوله له وصفان ) وجود الوصفين غير معلوم انما المعلوم سهولة الالتصاق والانفصال وسهولة قبول  
 الاشكال وتركها

الكيف وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بأنه يوجب أن يكون اليابس المدقوق جديداً كالعظام  
 المحرقة رطباً لكونها كذلك ويجب بأنه يجوز أن يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على  
 رأى من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولامانع فرط اللطافة لاعلى رأى الامام  
 ( قوله ولا شبهة في أن الماء الخ ) قد يمنع ذلك بجواز أن تكون رطوبته باعتبار أمر آخر مجزول الماهية

رطب باعتبار أحد هذين الوصفين فإذا بطل الاول تبين الثاني ( قلنا هو ) أي المسهل  
 ( أدوم التصاقاً ) وأشد التصاقاً من الماء ( لا اسهل ) التصاقاً منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس  
 الالتصاق حتي يلزم ان يكون ما هو أشد وأقوى في الالتصاق أرطب ولا بدوام الالتصاق  
 حتي يكون الأدوم أكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقاً  
 أرطب وليس المسهل أو الدهن أسهل التصاقاً من الماء بل الامر بالمعكس وأيضاً قد اعتبر  
 في الرطوبة الانفصال وليس المسهل أشد انفصالاً من الماء فلا يلزم كونه أرطب ( ويرد  
 ذلك ) الاعتراض أيضاً ( في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال ) لانه اذا كان تشكل الجسم  
 بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو أدوم شكلاً أرطب وليس كذلك اذ  
 الادوم شكلاً ايس ( فما هو جوابكم فهو جوابنا ) وايضاً فسهولة الانفصال معتبرة في

( قوله باعتبار أحد هذين الوصفين ) فيه بحث لجواز ان يكون وصفه باعتبار البلة التي في طبيعته كما  
 هو مفاهيم العوام

( قوله تعين الثاني ) فصح التفرع المستفاد من الفاء في قوله فهي سهولة النخ  
 ( قوله وأيضاً الخ ) مبنى هذا اعتبار الانفصال وما سيجيء في المتن اعتبار سهولته فلا اتحاد  
 ( قوله ويرد ذلك الخ ) وذلك لان اعتراضه على التفسير المذكور للامام مبنى على عدم الفرق بين  
 نفس الالتصاق وسهولة واذا كان كذلك يرد الاعتراض المذكور على تفسيرها بسهولة قبوله الاشكال وتركها

قوله قلنا هو أدوم التصاقاً اعترض عليه بأن المذكور في كلام بعض المتقدمين أن الجسم انما يكون  
 رطباً اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه فقله ابن سينا ورده بما ذكره المصنف نقلاً عنه فلا يستقيم حينئذ  
 جواب المصنف والشارح لان مبنى اعتراض الشيخ على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال أصلاً ولا لسهولة  
 في جانب الالتصاق حتي يكون مبنى الجواب أن سهولة الالتصاق تستلزم سهولة الانفصال على أن الاستلزام  
 ممنوع نعم قد يجاب عما ذكره الشيخ بأن المقصود تفسير الرطوبة التي في البسيط وحال الرطوبات المحسوسة  
 الآخر يعلم بالفاصلة اذ كلما كان اجزاء الرطب الحقيقي أكثر من الاجزاء الأخر كان الجسم أرطب  
 وكون المسهل أشد التصاقاً منه وكذا الدهن ليس بتعين

( قوله وليس المسهل أو الدهن أسهل التصاقاً من الماء الخ ) لاحتياج التصاقهما إلى زيادة احتمال بخلاف التصاق الماء  
 ( قوله ويرد ذلك الاعتراض أيضاً في تفسيرها ) فيه بحث لان المعلول على تعريف ابن سينا هو سهولة  
 قبول الاشكال وتركها ولئن أغض عن السهولة أو القيد الاخير أيضاً فالمعلول نفس قبول الاشكال  
 لا دوامه فاللازم منه ان ما هو أشد قبولاً للاشكال أرطب لان ما هو أدوم شكلاً أرطب الا أن يثبت أن  
 شدة القبول نفس الادومية أو مشتزمة لها

حقيقتها والمسل وان) فرضنا انه (سهل اتصاله) حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء) لكن  
يعسر انفصاله) فعلى تقدير كون المسل أسهل التصاقاً من الماء لا يلزم أيضاً كونه أرطب  
اذ ليس أسهل انفصالاً منه (ثم) نقول (يطل تفسير) أى تفسير ابن سينا للرطوبة  
(بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطباً) بل ان يكون أرطب من الماء لانه  
ارق قواماً منه وأقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة (واتفقوا) اى الجمهور (على ان  
خلط الرطب باليابس يفيد) اليابس (استمساكاً) عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكاً  
عن السيالان (فيجب) على ذلك التقدير اعنى كون الهواء رطباً (ان يكون خلط الهواء  
بالتراب يفيد) التراب (الاستمساك) عن التفرق (وبطلانه بين) لان خلط الهواء به يزيده  
تشتتاً وتفرقاً (وربما الزموا ان النار يابسة عندكم وهذا التعريف) الذى ذكرتموه للرطوبة

( قوله واتفقوا على ان خلط الخ ) الاتفاق انما هو على ان خلط الرطب الذى هو الماء لاكل رطب  
في الشتاء في فصل انفعالات العناصر يستمسك جوهر الماء بعد سيالته بمخالطة الارض ويستمسك جوهر  
الارض عن تشتته بمخالطة الماء وقيل ان ذلك الحكم انما هو للرطب بمعنى ذى البلة فان اطلاق البلة شائع  
وفيه انه ان أراد بالبلة ما سيجىء من الجسم الرطب الجارى على ظاهر جسم آخر فلا شك ان خلط  
المبتل باليابس لا يفيد الحكم المذكور وان أراد الكيفية السارية في الجسم المحسوسة فهي الرطوبة

( قوله لانه ارق قواماً منه وأقبل للتشكلات الغريبة ) قيل يحتمل أن يكون ذلك من التركيب اذ  
الهواء الذى يجاورنا مركب من الماء ومختلط به فيجوز أن يكون سهولة قبول الاشكال وتركها بسبب  
اختلاط الماء كما سيجىء مثله في النار وقد يجاب بأن ذلك الاختلاط في الشتاء أزيد منه في الصيف ولذلك  
يرق قوام الاهوية في الصيف وينفط في الشتاء فلو كان ذلك للتركيب لكان الهواء في الشتاء أقبل للتشكلات  
من الهواء في الصيف ومن البين انه ليس كذلك فتأمل

( قوله واتفقوا أي الجمهور الخ ) قيل هذا الاتفاق من العوام على انه فيما رأوه من الماء والتراب وشبههما  
لا ان الحكم في كل رطب ويابس كذلك وأيضاً انما هو في الرطب بمعنى ذى البلة فان اطلاق الرطوبة  
على البلة شائع بل كلام الامام صريح في أن الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لاما اعتبر فيه  
سهولة قبول اشكال حادثة لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس فيه رطوبة بقى ههنا بحث وهو ان لزوم  
كون الهواء أرطب من الماء لم يندفع بشئ مما ذكرناه مع انه باطل قطعاً ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بأن  
الرطوبة هي الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة لانفسها وكون الكيفية المذكورة في الهواء أزيد مما في  
الماء ممنوع وزيادة الأثر لاتدل على زيادة المؤثر لجواز أن يكون بحسب التقابل وجرم الهواء لكونه ارق  
قواماً من جرم الماء أقبل للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق يظهر اندفاع ماسيورده من لزوم كون النار  
أرطب من الماء والهواء لكونها أسهل قبولاً للاشكال منهما



( يوجب كونها أرطب من الماء لانها ارق قواماً ) من الماء والهواء ايضاً فتكون اسهل قبولاً للاشكال وتركها منهما ( والجواب منع ذلك في النار البسيطة ) اى لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولاً للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولاً ( وما عندنا ) من النار ليس بسيطاً بل هو ( مركب من الهواء ) ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطباً فضلاً عن كونها ارطب العناصر \* ( وثانها ) اى ثاني المباحث ( ان الرطوبة مغيرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء ) سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة

( قوله لانها ارق قواماً ) هذا التعليل يفيد بان رقة القوام تقتضى سهولة قبول الاشكال وهو باطل والا لكانت الرطوبة عبارة عن رقة القوام نعم انها تجتمع رقة القوام واللين والسيلان وليست شيئاً منها وبما ذكرنا ظهر الجواب عما ذكر من لزوم كون الهواء أرطب من الماء لانه ارق قواماً منه ( قوله وان رقة القوام وحدها الخ ) يشعر بان رقة القوام لها مدخل ايضاً وحينئذ يبطل تفسيرها بكيفية تقتضى سهولة قبول الاشكال فالاولى ان يقول وان رقة القوام توجب سهولة التشكل ( قوله فلا يلزم كون النار رطباً ) لا النار الصرفة ولا النار التي عندنا اذ ليس في طبيعتها سهولة قبول التشكل وان فرض حصولها في نار عندنا بواسطة مخالطة الهواء وانما قلنا وان فرض لان المشاهدة تدل على تشكلها بشكل ما توقد فيها وأما سهولة التشكل فقير معلوم فانه بمجرد الايقاد يحصل شكل صنوبرى فاذا بولغ وملئ ما توقد فيه بالوقود وسد الخارج وبوان في النفخ يحصل لها شكل ما يحويه ( قوله متفاصلة في الحقيقة الخ ) كما هو عند القائلين بالجزء

( قوله والجواب منع ذلك في النار البسيطة ) فيه بحث لان هذا الجواب يشعر بأن تكون النار التي عندنا أرطب من الماء وقد يجاب عن الاصل بمنع سهولة قبول الاشكال في النار مطلقاً فان النار لا تتشكل الا على هيئة صنوبرية ولا يسهل علينا أن نتخذ منها شكلاً مسدساً أو ممتناً أو غيرها بخلاف الماء والهواء فان اختلاف أشكال الاناء يستتبع اختلاف أشكالها كما لا يخفى وفيه نظر لانك اذا أوقدت ناراً وأطبقت من فوقها باناء مسدس مثلاً فالظاهر أن النار ايضاً تتشكل بذلك الشكل ( قوله بسبب اختلاط الهواء ) فيه بحث لان النار في طبيعتها حالة ما بداخلها وفي طبيعة الهواء قبول تلك الحالة فكيف يتصور أن تداخل النار الهواء وتبقى على صورتها النوعية فيفيد النار سهولة قبول الاشكال على أن مداخلة الاجزاء الارضية للنار التي عندنا بما يدعي انها أكثر من مداخلة الهواء على تقدير ثبوتها كما هو الظاهر فكيف لا تكون تلك المداخلة ليبوسة تلك الاجزاء المداخلة مانعة عن قبول الاشكال فليتأمل ( قوله فانه عبارة عن تدافع الاجزاء ) كلام الماخص الذي نقله الشارح يدل على أن مراد المصنف حركة بسبب التدافع

في الحس أو كانت متواصلة في الحقيقة ايضاً (وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيا) ليس يرطب كالرمل (السيلان) مع كونه يابساً بالطبع ويوجد ايضاً فيما هو رطب كالماء السائل وفي الماخص أن السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضاً وعلى هذا التفسير يلزم أن لا يوجد السيلان في الماء على رأي الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معاً (وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة) اتفاقاً (فهي اما عسر الالتصاق والانفصال) أى كيفية تقتضى عسرهما على التفسير الاول للرطوبة (أو عسر التشكل وتركه) أى كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثاني لها (قال الامام الرازي) لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس أن يقال (من الاجسام) التي نشاهدها (مايسهل تفرقه

(قوله أو كانت متواصلة في الحقيقة) عند الحكماء والتواصل لا ينافي التدافع لانه انما يقتضى وجود الأجزاء لا انفصالها فالتدافع بينها حاصل مع الاتصال وبذلك تحرك الاجزاء غن امكنتها بالذات فلا يلزم ان يكون الحجر الهابط سيلاً على ما وهم ثم ذلك التدافع الموجب للحركة قد يكون طبيعياً كما في الماء المنحدر وقد يكون قسرياً كما في الرمل

(قوله متفاصلة في الحقيقة) وهو الاظهر لان تدافعها مما لا شبهة فيه

(قوله لانه متصل واحد في الحقيقة الخ) في كون السيلان متصلاً واحداً في الحقيقة نظر لجواز ان يكون السيلان سبباً للانفكاك بين الاجزاء نعم الماء الراكد متصل

(قوله لعل الاقرب الخ) لعل وجه الاقربية انه قال اولاً لو فسرنا اليبوسة بالكيفية التي باعتبارها يعسر قبول الاشكال لم يبق بينها وبين الصلابة فرق ثم قال بعد ذلك ما قاله ابن قرة فظهر الفرق بين اليبس والهشاشة

(قوله أو كانت متواصلة في الحقيقة) فان قلت المتواصلة في الحقيقة الاجزاء لها بالفعل بل لها أجزاء فرضية فتدافعها ايضاً فرضى فكيف يكون سبباً للحركة الخارجية الثابتة للمجموع قلت أجيب بأن ذوات الاجزاء محققة وان كانت جزئيتها فرضية وذلك يكفى في كون تدافعها خارجياً مبدءاً للحركة الخارجية بقى هنا بحث وهو انه يلزم أن يكون هبوط الحجر المرمى الى فوق سيلاً اللهم الا أن يقال في التدافع اشارة الى أن سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض حتى لو انفرد جزء أصغر ما يكون لم يتحرك اسكن يلزم على هذا أن لا تكون حركة الماء الى المكان المنحدر سيلاً فتأمل

(قوله فهي اما عسر الالتصاق والانفصال الخ) قيل فعلي هذا يكون بينهما واسطة اذ ما يعسر به واحد منها ويسهل الآخر فهو لا رطب ولا يابس ولهذا قال الامام هذا التعريف بالصلابة أجدر

(قوله أو عسر التشكل وتركه) برد على هذا التعريف بانه صادق على الصلابة الموجودة عند الفلاسفة اللهم الا أن يثبت استلزام الصلابة لليبوسة وان ذلك العسر في الجسم الصلب لاجل يبوسته لا لاجل صلابته وانى ذلك الاثبات

ويصعب اتصاله اما لذاته) بأن يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تتفرق أجزاؤه وتتفرك بسهولة (وهو اليابس) فاليبوسة حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرك عسر الاجتماع (واما اللحامات) سهلة الانفراك (بين أجزائه) الصغيرة (الصلبة) التي يكون كل واحد منها عسر التفرك في نفسه (وهو الحش ومنها ما هو بالعكس) مما ذكر (فيصل اتصاله ويصعب تفرقه وهو الازج قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر الازج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور في المنخص أن من الاجسام المتصلة ما يتفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين أحدهما أن يكون الجسم مركباً من أجزاء صغار لا يقوى الحش على ادراك كل واحد منها منفرداً ويكون كل واحد منها صلباً عسر الانفراك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك وهو الحش وثانيهما أن يكون الجسم في طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس واعلم أن الازوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان الازج هو الذي يسهل تشكيله بأي شكل أريد ويسير تفرقه بل يمتد متصلاً فالازج مركب من رطب ويابس شديد في الالتحام والامتزاج جداً فاستمساكه من اليابس واذا عانه من الرطب والحش يقابل الازج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفرقه وذلك بسبب غلبة

وبين الصلابة وأنت خبير بوضوح الفرق لان الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز وأين هذا من اليبوسة (قوله فاليبوسة حينئذ هي الكيفية الخ) على هذا لا تكون اليبوسة من المعوسات ولا يكون الحجر يابساً ويكون النار رطباً لأنه وان كانت سهلة التفرك لكنها ليست عسيرة الاجتماع أو يكون واسطه ولعل هذه اليبوسة بمعنى الجفاف فان الجسم المبلل اذا اثر فيه الرطوبة الغريبة يصعب تفرقه ويسهل اجتماعه عما كان قبله واذا جف صار الامر بالعكس

(قوله في التقسيم المنسوب الخ) لكن ذكره الامام في فصل بيان المشاشة والازوجة (قوله والمذكور الخ) يعني آكتفي في تفسيرها بسهولة الانفراك وعدمها وجعل مقابل الحش واليابس الصلب ولا يخفى انه ليس مقابلاً لها

(قوله واعلم ان الازوجة) هذا هو المذكور في الشفاء ولعل هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في تفسير الرطوبة اذ لا بد فيها من الرطوبة فما ذكر في المتن بناء على تفسيرها بسهولة الالتصاق وما في الشفاء على تفسيرها بسهولة قبول الاشكال

(قوله وذلك بسبب غلبة اليابس) أما اذا كان الحش مركباً من يابس كثير ورطب قليل وقد تقدم أن اليابس سهل الانفراك بجميع أجزائه فعني ماسر من أن سهولة الانفراك في الحش لاجل لحامات سهلة الانفراك بين أجزاء صلب عسيرة الانفراك فليتنامل

اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج \* وههنا إبحاث تناسب ما نحن فيه \* الاول  
في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسماً رطباً ومبتلاً ومتنعماً فالرطب هو الذي يكون  
صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاھر  
ذلك الجسم الرطب والمتنعّم هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وأغاده لينا قابلية هو الجسم  
الرطب الجوهر اذا أجري على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هي من شأنه  
وقد يطابق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر \* الثاني أن اللطافة تطلق بالاشتراك  
على معان أربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثاني قبول  
الانقسام الى أجزاء صغيرة جداً الثالث سرعة التأثير عن الملاقي الرابع الشفافية والكثافة  
تطلق على مقابلات هذه المعاني \* الثالث زعم بعضهم أن رطوبة الماء مخالفة للماهية لرطوبة  
الدهن المخالفة لرطوبة الزئبق فالرطوبة جنس تحتها أنواع وزعم آخرون أن ماهيتها واحدة  
بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل  
\* الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليوسسة تنافيهما كالجمرة بين السواد  
والبياض أولا توجد الحق أنه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه \* الخامس ذكر  
في المباحث المشرقية أن الرطوبة انفسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى

( قوله هو الذي يكون الخ ) سواء كان بسيطاً كالماء أو مركباً كالقصن العاري

( قوله هو الذي التصق الخ ) ويقال على ما يشمل المتنعّم وهو المترطب بالرطوبة الغريبة على ما في الشفاء

( قوله هي المقتضية الخ ) فيه أنها لو كانت مقتضية لكانت هي الرطوبة ولكانت النار أرطب من

الماء والهواء فالواجب اسقاطه كما في الشفاء

( قوله مخالفة للماهية الخ ) لاختلاف آثارها وهذا الخلاف مثل الخلاف الذي في الحرارة الغريزية

والنارية والكوكبية

( قوله وان امكان وجودها الخ ) أى الامكان الذاتي وان كان ممكناً عند العقل

( قوله والمبتل هو الذي التصق بظاھر ذلك الجسم الرطب ) وقد يقال المبتل أيضاً لما نفذ في عمقه

ذلك الجسم الرطب كما يقال له المتنعّم صرح به في المباحث المشرقية

[ قوله المخالفة لرطوبة الزئبق ] أراد مخالفة رطوبة الزئبق لرطوبة الماء أيضاً ولهذا قال فالرطوبة

جنس تحتها أنواع وهذه الارادة معلومة بمعونة المقام وان لم يلزم أن يكون مخالف المخالف مخالفاً

[ قوله والا احتاجت الي قابلية أخرى ] فيه بحث مشهور وهو جواز الانتهاء الى قابلية اعتبارية

قابلية أخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائماً محسوساً فكان

( قوله فيتسلسل ) وما قيل يجوز الانتهاء الى قابلية عدمية فدفع بما مر في الامور العامة بان كل ما من شأنها الوجود العيني فلا انصاف به فرع وجوده فلا يجوز الانصاف بقابلية عدمية الا ان يقال باختلاف القابليات بالماهية

( قوله وان فسرت الخ ) هذا التردد بالنظر الى ما وقع في الشفاء حيث فسرها بالقابلية ثم قال انه قول مجازي والمراد ما يوجب القابلية

[ قوله بعلة القابلية ] أى بكيفية

( قوله فكذلك ) أى عدمية اذ لا شيء سوى الجسم يقتضى القابلية المذكورة

( قوله فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت الخ ) فيه بحث اما أولاً فانه يستلزم ان لا تكون الحرارة محسوسة لان الهواء لا يخلو عنها لكونها مقتضى طبعه فلو كانت الحرارة محسوسة لكانت حرارة الهواء المعتدل الساكن محسوسة

( قوله فكان الهواء دائماً محسوساً الخ ) وكذا لو قيل ببرودة الهواء فاندفع ما قيل في جوابه عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلاً بحيث لا يكون فيه حر ولا برد كيف والاعتدال يقتضى مرتبة متوسطة لا الخلو عنهما وأما ثانياً فلان عدم احساس فرد من افراد الرطوبة لا يقتضى عدم احساسها مطلقاً لجواز ان يكون ذلك بواسطة عدم انفعال اللامسة بذلك الفرد أما لضعفه أو لموافقته العضو اللامس أو لاستمرار احساسه كيف وانتفاء الادراك لشيء لا يدل على انتفائه في نفسه

[ قوله وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال ] قيل عليه علة القابلية على ما يفهم من سياق كلامه هي الجسم وهو موجود فلا يصح قوله فكذلك لانه اشارة الى العدمية كاهو الظاهر والجواب أن المراد بقوله عدمية لازمه هو انه غير زائد على الجسم بحسب الوجود الخارجي وهذا أمر من كونه أمراً اعتبارياً أو عين الجسم والى الثاني ينظر قوله فكذلك فلا اشكال فان قلت ماذا كره انما يتم اذا فسرت الرطوبة بعلة قابلية الاشكال كما صرح به وأما اذا فسرت بعلة تلك القابلية كما فهم من كلام أبي على فلا لان مجرد القابلية المذكورة وان لم يحتاج الى أمر زائد على الجسم لكن سهولتها تحتاج الى معد غير الجسم قلت يجوز أن يكون غلة السهولة هي الصورة النوعية فلا يثبت كيفية زائدة

[ قوله فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء الخ ] قد يجاب عن ذلك بأن الهواء الساكن انما لا يحس به لموافقته للبدن بالمجاورة ومصدق ذلك أن الهواء المجاور اذا زال عن البدن وجاء مكانه هواء جديد أحس البدن به لمخالفته وان رطوبة الهواء انما لا يحس به لان احساس اللامسة انما هو بآلات صلبة كما

يجب أن لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا أن الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالأظهر أنها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل الاسطقات من الشفاء الى أنها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى أنها محسوسة ولعله أراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه

(قوله فالأظهر أنها وجودية محسوسة) لانه لا شك في احساس شيء عند التصاق الماء الذي لآخر فيه ولا برد وليس ذلك نفس الالتصاق لانه من الاضافة المعقولة ولا ذات الجسم لانه جوهر فهو شيء آخر وهو المعنى بالكيفية المقتضية

(قوله وان كان للبحث الخ) بان يقال لا نسلم وجود شيء محسوس بالذات والمحسوس بالعرض بواسطة تماس سطح الماء بسلطح العضو هو التصاق الجسم كالعلمي المبصر بواسطة اتصاله بشكل عين الاغمي (قوله ولعله أراد الخ) الترجي ليس بالقياس الى المعنى الاول فانه منصوص في الشفاء حيث قال يجب ان يعلم ان الرطب هو الذي لا مانع في طباعه البتة عن قبول التشكيل وعن رفضه واليابس هو الذي في طباعه مانع فيكون نسبة الرطوبة من هذا الوجه الى اليبوسة قريباً من نسبة الامر العدمي الى الوجودي فيكون الاحساس بالرطوبة ليس الا ان لا يرى مانع ومقاوم واليبوسة ان يرى مانع ومقاوم انما الترجي بالقياس الى المعنى الثاني فانه لم يصرح به في كتاب النفس بل قال الامور التي تلمس فان المشهور من أمرها انها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والحفة والثقيل فان قوله المشهور بشهر بانه أراد بالرطوبة المعنى الذي عند الجمهور وهو الالتصاق

عرف في موضعه ولا يتأثر تلك الامن مؤثر قوى في التأثير وليس الهواء المعتدل الساكن يقوي برطوبته على التأثير فيها وهذا لا يدل على أن كيفية الرطوبة ليست بمحسوسة أصلاً كما أن عدم ابصار واحد من المبصرات لانتفاء شرط من شرائط الرؤية لا يدل على أنه ليس من المبصرات هذا فان قلت لو تم ما ذكره الامام لدل على أن الحرارة والبرودة أيضاً غير محسوسة لان الهواء لا يخلو عنهما فيلزم أن يكون الهواء على تقدير كونهما محسوسين محسوساً دائماً فكان يجب أن لا يشك الجمهور في وجوده قلت عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلاً بحيث لا يكون فيه حر ولا برد صرح به الامام في المباحث الشريفة

[قوله فالأظهر أنها وجودية محسوسة] لانا اذا غمسنا الاصبع في الماء أحسنا فيه كيفية بها يحكم بالتصاقه وسهولته ومجال البحث أن يقال لعله من قبيل ادراك وحدة الملموس واشئنيته وقيل وجه البحث هو انه لم لا يجوز أن يكون علة سهولة الالتصاق طبيعة ذلك الجسم من غير أن يوجد هناك كيفية تقتضي تلك السهولة [قوله هذا محصول كلامه الخ] أي محصل كلام الامام في المباحث الشريفة والمراد بما يحتويه ما أشرنا اليه في تضاعيف بيانه

والاطلاع على ما يحتويه المقصد الثالث في الاعتماد وهو المسمى بالليل عند الحكماء كما سيأتي (وفيه مباحث \* أحدها الاعتماد) على ما ذكره ابن سينا في الحدود (ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما) من الجهات وهذا تصريح منه بان الاعتماد للمدافعة (وقيل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) أي في وجود الاعتماد (المتكلمون فنفاء الاستاذ أبو اسحاق) الاسفرائيني واتباعه (وأثبتته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي بالضرورة) أي قالوا بثبوته ضروري (ومنعه مكابرة للحس) فان من حمل حجراً ثقيلاً أحس منه اعتماداً وميلاً الى جهة السفلى ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس بميله الى جهة العلو (وهذا) الذي ذكره (انما يتم في نفس المدافعة) فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوساً بل يحتاج في وجوده الى دليل لذلك قال (واما اثبات أمر يوجب) أي يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر (فلانه لولاه) أي لولا ذلك الأمر الذي يوجبها (لم يختلف) في السرعة والبطء (العجبران المريان من يد واحدة) في مسافة واحدة بقوة واحدة (إذا اختلفا في الصغر والكبر واذ ليس) بالضرورة (فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة) حتى تكون مدافعة الكبير أقوى فتوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير أضعف فلا توجبها (ولا

(قوله والاطلاع على ما يحتويه) قد عرفت ما فيه من الإبرام والنقض

(قوله فنفاء الاستاذ) وقال ان الجواهر متماثلة ولا تفاوت بينها بالخطئة والثقل انما التفاوت في

الاجسام بكثرة الاجزاء وقتها فليس عرض في الجسم يسمى بالمدافعة أو بمبدئها

(قوله على تذكير ضمير المصدر) فان المصدر الذي بالناء يجوز التذكير والتأنيث نظراً الى لزوم

الناء له فلا تأنيث لافظياً ولا معنوياً

[قوله اذا اختلفا في الصغر والكبر] واقفاً في مقدار الجانب الذي يخرق كل واحد منهما المعاوق

الخارجي فلا يرد انه يجوز ان يكون التفاوت بينهما باعتبار الخرق فان الكبير يحتاج في حركته الى خرق

كثير بخلاف الصغير

[قوله لم يختلف في السرعة والبطء الخ] أورد عليه أن الاختلاف يجوز أن يكون لان معاوقة الهواء

الحجر الكبير أكثر لكبر حجم الكبير واحتياجه الى زيادة خرق مافي المسافة من الملاء والجواب انا

نفرض الحجر الكبير طولانياً كالسهم بحيث يكون حجم طرفه الذي يخرق الهواء كحجم الصغير على أن

لنا أن تصور الكلام في حجرين متساويين حجماً مختلفين خفة وثقل

مبدأها) أى وليس أيضاً فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب أن لا يختلف حركتها أصلاً لأن هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لأنه متحد فرضاً ولا باعتبار معاق خارجي في المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاق داخلي غيرهما فوجب تساويهما في السرعة أو البطء وأجاب عنه الامام الرازي بأن الطبيعة معاوقة لتحركة القسرية ولا شك أن طبيعة الاكبر أقوى لأنها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته أبطأ فلم يلزم مما ذكر أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالليل والاعتماد واما تسميتها بهما فبعيدة جداً ( وستقف في أثناء البحث ) عن أحوال الاعتماد ( على زيادات تفيدك ) زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يحتاج لإثبات مبدأ المدافعة بأن الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلاً معاوفاً لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاق نفس

( قوله على ذلك التقدير ) أى تقدير عدم مبدأ المدافعة

( قوله اذ ليس فيهما مدافعة ) وما قيل أنه وإن لم يكن فيها مدافعة حال الحركة القسرية لكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فأعدها وأفناها ولا شك أن مقدم القوى ينكسر انكساراً أشد من انكسار معدم الضعيف فوهم لأن المدافعة الطبيعية مشروط وجودها بعدم المانع فإذا سخر القاسر الطبيعية ووجد المانع من مقتضاها انتفت المدافعة لأن القوة المستفادة يعدها وينفيها

( قوله وأجاب عنه الخ ) منع لقوله ولا معاوق داخلي غيرها

( قوله وأما تسميتها الخ ) دفع لما يقال المقصود إثبات مبدأ المدافعة أعم من أن تكون الطبيعة أو غيرها يعنى إطلاق الليل والاعتماد على الطبيعة بعيد جداً وفيه أن البعد من حيث اللغة مسلم ولا يضر ومن حيث الاصطلاح ممنوع وما قيل في وجه البعد من أن الطبيعة جوهر فلا تكون من مقولة الكيف فيه أن كون الليل بمعنى مبدأ المدافعة من الكيف غير مسلم عند من يقول بأنه نفس الطبيعة وأنه لو تم هذا الوجه لدل على الامتناع لا على البعد

( قوله وليس ذلك المعاق نفس المدافعة ) أى مدافعة كل واحد منها للحلقة التي جبهته لأن كل

( قوله اذ ليس فيهما مدافعة الخ ) قد يعترض عليه بأن المدافعة حال الحركة القسرية منتفية لكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فأعدها وأفناها ولا شك أن مقدم القوى ينكسر أشد من انكسار مقدم الضعيف وهذا إنما يظهر إذا رميا متعاقبين بقوة واحدة وأما إذا رميا معاً كما هو المفروض فلا تأمل

( قوله وأما تسميتها بهما فبعيدة جداً ) لأن الطبيعة جوهر فلا تكون من مقولة الكيف

( قوله وليس ذلك المعاق نفس المدافعة الخ ) لأن المدافعة إلى جبهتين مستحيلة بالبدئية وقد يمنع انتفاء المدافعتين في الحلقة في تلك الحالة فإن كلاً من المتجاذبين يجد في الحلقة المذكورة ما يجده في الحجر



المدافعة فانها خير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة أصلاً وليس أيضاً قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلاً لم يصير مجرد قوته عائقاً لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلاً غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعا عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو الملو أو السفلى ومافعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدءاً غير الطبيعة والقوة النفسانية (ثانيها) أي ثاني مباحث الاعتماد (أن المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في العجبر المسكن في الهواء قسراً مدافعة نازلة و) نجد (في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء) أي تحته (قسراً مدافعة صاعدة نازلة) أي الاعتماد (أنواع) متعددة (بحسب أنواع الحركة فقد يكون) الاعتماد كالحركة (الى الملو والسفلى والى سائر الجهات وهل أنواعه) كلها (متضادة) بعضها مع بعض اختلف فيه (بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا) يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من أنواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشتراطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان ان كالميل الصاعد والمهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا متمتعي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمتد أو يسرة (فهو نزاع لغوي) مبنى على تفسير التضاد (واعلم ان الجهات) على ما اشتهر بين الناس (ست أخذها العامة من جهات الانسان) وأطرافه

واحد منهما يجدي في نفسه المدافعة الى خلاف جهته

(قوله فظهر ان المدافعة الخ) لكن لم يظهر ان للمدافعة الطبيعية مبدءاً غير الطبيعة وهو المقصود بالاثبات لترتب الاحكام عليه

[قواه أخذها العامة من جهات الانسان الخ] بان اعتبروها أولاً في الانسان ثم عموها كما سيحي

المسكن في الهواء وفي الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء امتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين غير مسلم إنما الممتنع اجتماع الحركتين الذاتيتين الى جهتين قال في شرح المقاصد الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجدي فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالمسكن الذي يمنع عن التحرك لا مدافعة فيه أصلاً

[قوله وليس ذلك نفس الطبيعة] قيل يمكن أن يقال ان ذلك الذي ذكرتموه مقتضى الطبيعة الجسمية المتصلة في حد ذاتها فانها تنجذب الى كل من الجانبين لحفظ ذلك الاتصال عن التفرق والتشتت

( التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والشحت ) فان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو أقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتاً \* ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقت أو هامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات أيضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها أجزاء متميزة على الوجه المذكور (و) أخذها

وفي عطف الاطراف عليها اشارة الى ان الاطراف أيضا مدخلا في أخذ الجهات وفي التوضيف بقوله التي هي القدام الخ اشارة الى ان هذه الاسماء تطلق على الجهات والاطراف كلها كما سيصرح به [ قوله فالجانب الذي الخ ] أي ما يلي الجانب الذي هو أقوى على ما في الشرح الجديد وشرح حكمة العين وغيرهما والجانب الأقوي هو الجانب البعيد عن القلب فان حرارة القلب تضيف الجانب الذي قرب منه وانما قال في الغالب لانه قد يكون الجانب الأيسر قويا في بعض الناس بسبب الاستعمال [ قوله ومنه ابتداء الحركة ] فان الانسان اذا أراد ان يتحرك من غير قاسر ابتداء من الجانب الايمن [ قوله واليه حركته بالطبع ] أي اليه حركته الارادية مادام على النهج الطبيعي لا كانه تهي فان ذلك غير طبيعي بل يتسكف كذا في الشفاء واعتبر هذا القيد لان محاذاة الوجه قد تقع على اليمين والشمال بان يلتفت اليهما

[ قوله وهناك حاسة الابصار الخ ] جملة حاوية أي يكون حركته الارادية اليه بالطبع حال كون حاسة الابصار فيه فانه اذا لم يكن حاسة الابصار هناك بل في جانب آخر لا يكون الحركة اليه بالطبع بل بالتسكف [ قوله ثم عمموا اعتبارها الخ ] بان شبهوها بالانسان بوجه من الوجوه الا ان اعتبار القدام والخلف للحيوان حاصل حال حركته وسكونه بخلاف الاجسام المتحركة غير الحيوان فان اعتبارهما فيها حين كونها متحركة فان الجهة التي تتحرك اليها قدامها والمتروكة خلفها وان تغيرت حركتها تغير قدامها وخلفها كذا في الشفاء

( قوله وان لم يكن لها أجزاء متميزة ) كالفلك حيث شبهوه في الحركة الشرقية برجل مستلق رأسه [ قوله فالجانب الذي هو أقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا ] اعترض عليه الامام في المخصص بانه تفسير للمعلوم بالضرورة بما لا يعلم الا بالنظر الدقيق لان كل واحد من الناس يعرف يمينه مع أن هذه الزيادة في القوة بما لا يطلع عليها الا الخواص ثم أجاب بانه يجوز أن يكون المعتبر في الوضع الاول هو ذلك المعنى الدقيق ثم اشتهر الاسم في الجانب الذي عليه وضع الاسم أولا بحسب ذلك المفهوم الدقيق (قوله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام) قالوا الفلك باعتبار الحركة للشرقية كرجل مستلق رأسه

(الخاصة من أطراف الابعاد الثلاثة الجسمية) المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست لأن امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولى يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو باثم فالفوق والتهت وطرفا الامتداد العرضي يسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاختبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان أمكن تطبيق ما اعتبروه عليها (وأنه) أى انحصار الجهات في الست (وهم) باطل وان كان مشهورا مقبولا فيما بين القوام والخواص وما ذكره في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء (اما) الوجه

الى الجنوب ورجله الى الشمال فيكون فوقه الجنوب وتحت الشمال ويمينه المشرق وشماله المغرب وقدامه جهة الصف من السطح الاعلى من الفلك وخلفه ما يقابله

(قوله فلكل جسم جهات ست الخ) هي ما يجازي الاطراف الستة

(قوله يتوقف على اعتبار الاجزاء) ولذا لا امتياز للجهات في الكرة الا بعد فرض الامتياز بين

ابعادها الثلاثة

(قوله يسميها) على صيغة التأنيث والضمير راجع الى الخاصة

[قوله فالاختبار الخاصي يشمل الخ] حيث اعتبروا في تمييز الجهات الاجزاء المتميزة في الجسم

وهي الاطراف

[قوله وان أمكن الخ] بناء على ان الابعاد الواصلة بين الاطراف متقاطعة على زوايا قوائم وافرقت

آخر بين الاعتبارين ان العامة اعتبروا الاطراف وعينوا الجهات بازائها ثم اعتبروا الابعاد الواصلة بينها فقالوا طول الانسان من رأسه الى قدمه وعرضه من يمينه الى يساره وعمقه من قدامه الى خلفه والخاصة

الى الجنوب فيمينه المشرق ويساره المغرب وفوقه الجنوب وتحت الشمال وخلفه جهة سطحه الاعلى الذي

سامت أقدام من في الربع المسكون وقدامه خلافة وأما باعتبار الحركة الغربية فتبدل جهاته الا القدام

والخلف واعلم أن الامام ذكر في المباحث المشرقية أن القدام والخلف حاصلان للحيوان سالتى الحركة

والسكون وأما غير الحيوان فانما يعرضان له هاتان الجهتان عن الحركة فان الجهة التي اليها الحركة يكون

قداما والتي عنها الحركة يكون خلفا ومتى تغيرت الحركة تغير القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فان

قدامه وخلفه متعينان بالعالم هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على الوجه المذكور حيثلح محل

تأمل وانما يظهر اعتبارها عليه بالنسبة الى النصف الشرقي والحق أن اعتبار الفلك كالرجل المتناهي يستتبع

اعتبار القدام والخلف على الوجه المذكور وان اعتبارها بالنسبة الى مآليه الحركة وما منه ليس بلازم

(الاول) العامى (فلانه اعتبار غير مبوع) اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية (ولذلك قد يتبادل) الجهات (فيصير اليمين شمالا وبالمكس) والقدام خلفا وبالمكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحتة خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولو كان الاعتبار) المذكور (محققا لجهة) أى مئبثا لجهة حقيقية (لو جدت جهات غير متناهية) أى غير محصورة (بحسب الاشخاص وأوضاعهم) بل بحسب شخص واحد وأوضاعه فانه اذا دار على نفسه ثبت له جهات لا تحصى (واما) الوجه (الثانى) الخاصى (فلانه ليس فى الجسم بعد بالفعل) لما مر من أنه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التى هى الجواهر الفردة (و) الابعاد (المفروضة لانه لهما) وعلى تقدير وجود البعد فى الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم أمراً واجباً في تحقق الجهات وحينئذ نقول (فنى المكعب) وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ستة وعشرون بعداً) أى طرفاً ووجهة (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه) الاثنى عشر (و) نقط (زواياه) الثمانى قال الامام الرازى لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه ووجب أن يكون للامتداد الخطى طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان مربعا أطراف أربعة هى خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان أطرافه التى هى جهاته ثمانية وعلى هذا قياس

اعتبروا الابعاد المتقاطعة أولا ثم اعتبروا أطرافها وعينوا بازائها الجهات كذا يستفاد من الشفاء  
[ قوله فلانه اعتبار غير مبوع ] فلا يصح الحكم بانحصارها فى الستة

[ قوله اعتبار التقاطع على قوائم الخ ] وعلى تقدير اعتباره انحصار التقاطع على زوايا قوائم فى ابعاد ثمانية انما هو اذا فرض امتداد واحد أصلا ووضع وضعا من غير ان يكون الطبع موجه فترتب عليه المقاطعات بالقوائم ولو فرض تمكن ذلك الامتداد الاول الواحد غيره مما ليس موازيا له لوقعت ثلاث مقاطعات أخرى على قوائم غير ذلك البعد ووقعت جهات غير ذلك البعد كذا فى الشفاء  
( قوله متناهية المقدار ) دون الوضع كالدارة والسكرة

(قوله واذا استلقى الانسان الخ) هذا ترويح لكلام المتن والا فيسحق أن الفوق والتحت من الجهات الحقيقية التى لا تتبدل أصلا ثم يحصل معها صفة أخرى  
(قوله وخطوطه الاثنى عشر) هذا على اعتبار التداخل فى الخطوط والنقط والا فالخطوط أربع وعشرون والنقط ثمانية وأربعون

[قوله ووجب أن يكون للامتداد الخطى طرفان] أراد الامتداد الخطى الغير المستدير كما لا يخفى

الخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلاً سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستاً وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثمانى عشرة وان اعتبرت معها النقاط كانت ستاً وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بأن الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب أن يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على أن جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها والقرب منها كما سيأتى ذكره وأيضاً يلزم من هذا أن تكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال (بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لاغير) قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات

( قوله بان الدائرة الخ ) في الشفاء وأما الدائرة فلا جهة لها بالفعل الا واحدة

( قوله هذا الكلام الخ ) أى ما نقلته عن الامام وأما كلام المصنف فلا دلالة له على ذلك

( قوله يدل بصريحه الخ ) حيث أطلق الجهات على أطراف الامتدادات ولو قيل ان في كلامه تسامحاً والمراد انها محددات الجهات فعنى قوله هما جهتان هما محمداً جهتين وقس على ذلك لم يحتاج في دفعه الى قسمة الجهات الى جهات مطلقة ومطلق الجهات الى ما قلنا يشير عبارة الشفاء حيث قال وان اعتبر جميع أنواع المتناهي حتى الى الزاوية كانت له جهات ثمان اربع الى الخطوط وأربع الى الزوايا ولعل في قوله بصريحه إشارة ما قلنا

( قوله ان تكون جميع جهات الجسم متبدلة ) لان الاطراف تبدل بتبدل أوضاع الجسم

( قوله جهات مطلقة ) أى ليس اعتبارها بالقياس الى جسم دون جسم

( قوله ومطلق الجهات ) أى تكون جهة في الجملة

[قوله ورد عليه بان الدائرة الخ] فان قلت الدائرة قد تطلق على محيطها وقد صرح في بحث نفي الجزء من شرح المقاصد باطلاق الكرة على محيطها أعني سطحها أيضاً حينئذ لا يرد الرد قلت الكلام الذي نقله الشارح عن الامام نقلاً بالمعنى مذكور في المخلص وفي المباحث المشرقية وليس فيه ما ذكر الكرة بل الدائرة ولا وجه لحملها على محيطها لان أسلوب كلامه في كتابه مانع عن ذلك ودل على أن مراده من الدائرة معناها المعروف أعني سطحاً يحيط به خط مستدير قال في المخلص السطح ان كان مربعاً واعتبرت نهاياته التي هي الخطوط كانت أربعة وان اعتبر جميعها حتى النقاط صارت ثمانية وان كان مسدساً أو مسبعاً أو غير ذلك من المضلعات فله بحسب كل حد جهة لانه لا معنى للجهة الا اطراف والدائرة لاجهة لها بالفعل

المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فتسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت أعنى من الجهات المطلقة جهتان حقيقتان لانهما جهتان متميزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبيعتها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فان الجهتين لا تبدلان أصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصير ما يلى رأسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق وتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقى لا يخرج الفوق أو التحت عن كونه فوقا أو تحتا بل يصير وجهه الى الفوق وفناه الى التحت نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتبار بين أعنى كونهما تداوما وخلفا وأما باقى الجهات فلا تميز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلى السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسر بما يلى رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على الجرى الطبيعي مع أن الجانب الذى يلى رأس أحدهما يلى قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثانى ويجاب بأن قولنا بالطبع ليس صفة للتقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل

[ قوله فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات ] أشار بصيغة الجمع الى عدم اختصاصها بجسم دون جسم

( قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة الخ ) فهي منتهى اشارة وحركة واقتين في امتداد ذلك الجسم

( قوله ليس صفة للتقدم والرأس ) بأن يكون ظرفا مستقرا واقعا موقع الحال عنهما

( قوله بل هو متعلق الخ ) أى ظرف لغو يفيد التقييد به كون الولى والقرب طبيعياً

وأما بالقوة جهاتها غير متناهية اذ لا نقطة أولي بها من غيرها والحال في الجسم للحال في السطح هذه عبارته في المختص وعلى هذا أسلوب كلامه في المباحث المشرقية فليتأمل

[ قوله فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة ] فبالنظر الى الاول قيل أن جهة القوق هي بحسب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارات الحسية ومقطعها أو بالنظر الى الثانى قيل هي مقعر فلك القمر والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا تعدت من فلك القمر كان الى جهة الفوق قطعاً لكونها آخذة من جهة التحت متوجهة الى ما يقابلها

[ قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها ] فانك اذا أنشئت الى طرف المكعب كسطح من سطوحه مثلاً فإنه ينتهى اشارتك اليه واذا فرضنا حركة جسم فيه فإنه اذا نفذ فيه المتحرك وتحرك تنهى

المذكور ومعناه أن لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولى والقرب ولا شك أنا إذا فرضنا قدم أحد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعى بل كان ذلك اشكاسا له وإذا ثبت أن الجهة الحقيقية اثنتان فلا اعتماد الطبيعى أيضاً كما سيأتى اثتان أعنى الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية (وجعلها الفاضى) هذا قسم لقوله له أنواع بحسب أنواع الحركة أي وجعل الفاضى الاعتمادات بحسب الجهات (أمراً واحداً فقال الاختلاف في التسمية) فقط (وهى كيفية واحدة) بالحقيقة (فسمى) تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة الى السفلى ثقلاً والى العلوى خفة) وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات (وقد يجتمع الاعتمادات الست فى جسم واحد قال الامدى) القائلون بالاعتماد من أصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد فى كل جهة هو غير الاعتماد فى جهة أخرى والاعتمادات اما متضادة أو متماثلة فلا يتصور اعتمادان فى جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما أيضاً وقال

[قوله وإذا ثبت النح] بيان لارتباط قوله واعلم الى قوله بل الحق بما قبله من بيان أحكام الاعتماد (قوله أمراً واحداً) أى بالنوع يتحقق فى كل جسم واحد من أفراد فلا اجتماع للضدين ولا للمتماثلين وما قيل ان المراد أنه واحد بالشخص فوهم لان الغرض بتعدد بحسب المحل فكيف يكون واحداً بالشخص فى جميع الاجسام

(قوله الاختلاف فى التسمية) أى تسمية ذلك النوع بحسب الاعتبارات (قوله وقد يجتمع الاعتمادات الست) المتخالفة بالاعتبار الواحدة بالذات

حركته الممتدة من ذلك السطح النافذ هو فيه الى سطحه الآخر المقابل [قوله ومعناه ان لرأس كل شخص الخ] قيل حق العبارة على هذا التوجيه أن يقال ما يليه رأس الانسان وقدمه بالطبع فليتامل [قوله أمراً واحداً] بمقابلته بقوله له أنواع يشعر بأن المراد بالامر الواحد الواحد بالنوع وان تعدد الاشخاص فهو المفهوم من بعض كلامه أيضاً فان التضاد انما يتفرع على التعدد النوعى لا الشخصى وفيه انه حينئذ يلزم اجتماع المثليين على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع والحق كما هو المفهوم من قوله الاختلاف فى التسمية فقط أن المراد الواحد بالشخص والوحدة الشخصية تستلزم انتفاء التعدد النوعى وبهذا الاعتبار تستقيم المقابلة ثم الحسب بالاشبهة بالنظر الى القول بالتعدد النوعى فلا اشكال فى حديث التفرع أيضاً فعلى هذا معنى قوله وقد تجتمع الاعتمادات الست جواز أن يعرض لذلك الامر الشخصى الاعتبارات المختلفة والاضافات الى الجهات الست

آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي أبي بكر (و) هذا (هو الاشبه بأصول أصحابنا) الفائقين بوجود الاعتماد (اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات) المنفرد على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى (لما اجتمعت) لامتناع اجتماع المتضادين (و) لكنها (قد تجتمع لوجهين \* الاول أن من جذب حجراً ثقيلاً الى فوق فإنه يجرد فيه مدافعة هابطة) وهو ظاهر (والمتعلق به) أي بذلك الحجر (من أسفل الجاذب له اليه) أي الى الاسفل (يجرد فيه مدافعة صاعدة ضرورة) فإنه يحس منه اعتماداً الى جهة الفوق وميلاً غالباً له اليها (الثاني أن الحبل الذي يتجاذبه اثنان) متقاربان (الى جهتين فإنه يجرد كل واحد منهما) (فيه) اعتماداً و (مقاومة الى خلاف جهته) فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست في جسم واحد ثم (قال الآدمي ولو قلنا بالتعدد غير من تضاد) أي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها (لم يكن) هذا القول (أبعد من القول بالاتحاد) الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه (رابعها) أي رابع مباحث الاعتماد (قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل) التمايزان بالطبع (فتكون

(قوله وهو الاشبه بأصول أصحابنا) من القول بالتعدد لم يذكر الشارح قدس سره تلك الاصول وما وقفت عليها حتى يظهر وجه الاشبهة ولعل عند غيري بيانها  
(قوله فقد اجتمع فيه اعتمادان الخ) وليس هذا مخالفاً لما مر في الحلقة من أنه لامدافعة فيها حالة المجاذبة لان المنفي فيها هي المدافعة الى جهتي الجاذبين والمثبت ههنا المدافعة الى خلاف جهتهما

(قوله وهذا هو الاشبه بأصول أصحابنا) نوقش في العبارة بأن الاشبهة تدل على صحة القول بتعدد الاعتمادات وتضادها في الجملة مع أن من جملة الاصول اجتماعها فلا يستقيم أصلاً ذلك القول والجواب أن مدار الحكم بأشبهة القول باتحاد الاعتمادات هو ان التضاد على تقدير القول بالتعدد ظاهر لانه متعين لجواز التخالف بلا تضاد وتماثل

(قوله فإنه يجرد فيه مدافعة هابطة) فان قلت قد مر أن لامدافعة في الحلقة التي يتجاذبها اثنان متساويان في القوة فهذا يخالفه مع أن الشارح ارتضاها معاً حيث لم يقدح في شيء منها فقلت لو سلم الارتضاء فالشارح حلل المدافعة ههنا على مبدئها بناء على ان الكلام فيه لا في نفس الاوصاف انما أطلق المدافعة على مبدئها نظر الى أنه مدافعة بالقوة فلا يخالف ما سبق والقرينة عليه تصريح المصنف في أحكام الميل القسري بامتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين بالضرورة



المدافعة الطبيعية نحو أحدهما فالموجب للصاعدة الخفية (للباطنة الثقل وكل منهما) أي من الخفة والثقل (عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضي) واتباعه (والمعتزلة والفلاسفة) أيضاً (ومنعه طائفة) من أصحابنا (منهم الاستاذ أبو اسحاق) فانه (قال) في أكثر أقواله (لا يتصور أن يكون جوهراً) من الجواهر المفردة (ثقيلاً وآخر) منها (خفيفاً) وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة (بل الثقل) في الاجسام (عائد الى كثرة أعداد الجواهر والخفة) في الاجسام (عائدة الى قلتها) فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلاً أو خفة (ويبطله أن الزق اذا ملئ ماء ثم أفرغ الماء) أي صب (وملئ زئبقاً فان وزن ما يملأه من الزئبق يكون أضماً مضافاً لوزن ما يملأه من الماء مع تساوي الاجزاء) التي هي الجواهر المفردة في ذلك الزئبق والماء (ضرورة لتساوي

(قوله لان الجواهر الافراد متجانسة) أي متماثلة لا اختلاف بينهما في الطبع فلا يتفاوت بالثقل والخفة لانهما عبارتان عن المدافعتين الطبيعيين ولا يرد ما قيل انه يجوز ان يكون التفاوت والاختلاف بفعل القادر المختار وانه لو تم لزم عدم التفاوت بينهما بسائر الاعراض كالالوان والطعوم وانه يجوز استناد التفاوت الى الهويات أما الاولان فظاهر لانه لا كلام في جواز خلق الثقل والخفة فيها انما الكلام في كونهما مقتضى طبائعهما وأما الثالث فلائ التشخيص عند المتكلمين عدمي لا يجوز ان تستند اليه الامور الخارجية

(قوله والخفة في الاجسام الخ) أي خفة جسم بالقياس الى آخر كالهواء بالنسبة الى الماء عائدة الى قلة أجزائه فلذلك يعلوه فالزق المنفوخ المحبوس في الماء يعلوه لان قلة أجزاء الهواء المنفوخ فيه بالنسبة الى الاجزاء المائية ولو ملئ ذلك الزق بالماء يقتضى طفوه على الماء

(قوله لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة) أراد بالتجانس التماثل فان التجانس قد يطلق بمعنى التماثل لكن فيه بحث أما أولاً فلأن ما ذكره لا يلائم أصل المتكلمين وهو أن الجواهر الافراد متساوية في قبول الصفات المتقابلة وان الاختلاف بالاعراض للقادر المختار وبالجملة القول بالقادر المختار وهمول قدرته تعالي يدفع الدليل المذكور وأما ثانياً فاجوز استناد التفاوت الى الهويات وأما ثالثاً فلأنه لو تم لدل على عدم جواز التفاوت بسائر الاعراض كالالوان والطعوم وغيرها (قوله والخفة في الاجسام عائدة الى قلتها) فان قلت لو كان الامر كذلك لم يكن في الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء ميل ساعد بل يكون غاية ما فيه أن لا يجد فيه الجاذب من فوق مدافعة هابطة مثل ما يجده في الملوأ ماء أو زئبقاً أو نحوهما لكثرة الخلاء فيه قلت لعنه يمنع وجود الميل الصاعد في الهواء ويجعل صعود الزق المنفوخ فيه لضغط الماء له كما سيجي وان كان فيه ما ستعرفه

الحاصر لهما) أى للزئبق والماء وهو الزئبق للمعين فلا بد من تساوى أجزائها المسألة له (الا  
أن يقال بأن في الماء خللا لا يسيل الماء اليه طبيعا) اما للقادر المختار واما لسبب آخر لا نعرفه  
وحينئذ لا تساوى أجزاؤه أجزاء الزئبق لانها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينها أصلا أو  
هى أقتل من فرج الماء لئسكن هذا القول باطل كما أشار اليه بقوله (فكان يجب) على ذلك  
التقدير (أن تكون زيادته) أى زيادة الخللا (على أجزاء الماء كزيادة وزن الزئبق عليها)  
أى على وزن أجزاء الماء اذ المفروض أن زيادة وزنه عبارة عن زيادة أجزائه ولا شك  
انها بقدر الخللا في الماء (وهو) أعني وزن الزئبق (ربما كان أكثر من عشرين مثالا) لو وزن  
الماء (فكان بإزاء كل جزء ماء عشرون جزءا خللا فالفرج بينها) أى بين أجزاء الماء  
(عشرون مرة مثل الأجزاء وأنه ضرورى البطلان يكذبه الحس) الشاهد باللاصق بين  
الأجزاء المائية (خامسها الحكيم يسمي الاعتماد ميلا ويقسمه الى ثلاثة أقسام طبيعى وقسري  
ونفساني لانه) أى الميل (اما) أن يكون (بسبب خارج عن الحل) أى بسبب ممتاز عن  
محل الميل في الوضع والاشارة (وهو) الميل (القسري) كميل الحجر المرمي الى فوق (أولا)

(قوله يكذبه الحس) وما في شرح لمقاصد من انه يجوز ان لا يحس بها لصغرها مع فرط الامتزاج  
بالأجزاء المائية فما يكذبه العقل فانه كيف يحس بالأجزاء المائية والاتصال بينها مع غابة صغرها والتباعد  
بينها بعشرة أمثالها

(قوله فكان يجب الخ) فيه بحث لانه قد نقل في آخر مباحث الحكم ان في الخللا عند البعض قوة  
دافعة الى فوق ولعل الاستاذ منهم فلا يلزم على هذا التقدير أن يكون زيادة الخللا على أجزاء الملائ  
كزيادة وزن الزئبق عليها فيندفع عنه قوله وكان يجب الخ وكذا خفة الهواء المحسوسة في الزئبق  
المنفوخ فتأمل

(قوله يكذبه الحس) قيل يمكن أن يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالأجزاء المائية ولا يخفى بعده  
(قوله وهو الميل القسري) فيه بحث هو انه اذا تحرك الحجر الى فوق بإرادة القادر المختار فبذلك الى  
فوق قسري مع انه لا يصدق عليه انه بسبب خارج عن الحل بمعنى الامتياز في الوضع وتعميم الامتياز في  
الوضع الى أن يكون محل الميل اذا وضع دون سببية الخارج خلاف الظاهر وأيضاً حركة الماء الى فوق عند  
مص القارورة مصاً شديداً أو كبحها على الماء انما هى قسرية والفاقر امتناع الخللا مع انه لاوضع له أصلا  
والجواب عن الاول أن التقسيم على مذهب الحكم ولا يقولون بالقادر المختار تعالى شأنه عما يقولون وغن  
الثاني أن الفاسر طبيعة الهواء المتقضى لتلازم سطحه سطح الماء لضرورة عدم الخللا لكن هذا لا يجدى  
في صورة الزرافات التي ذكرها الشارح في بحث الخللا فيشكل الاسم اللهم الا أن يعتبر الفاسر هناك

يكون بسبب خارج (فاما مقرون بالشعور) وصادر عن الارادة (وهو) الميل (النفساني) كميل الانسان في حركته الارادية (أولا وهو) الميل (الطبيعي) كميل الحجر بطبعه الى السفلى فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل تجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن متميزة عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح (وكذا الحركات) منعصرة بهذا الدليل في الطبيعية والفسرية والنفسانية (وينتقض ذلك) أعنى حصر الحركات في الاقسام الثلاثة المذكورة (بحركة النبض) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلية في الطبيعة مع أن وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره

(قوله فالميل الصادر الخ) بيان لفائدة تفسير الخارج بالتمتاز بالاشارة الحسية وفائدة التقييد بقوله وصادر عن الارادة وما قيل انه اذا تحرك الحجر بإرادة القادر المختار الى فوق فيه قسري مع أنه لا يصدق عليه انه بسبب ممتاز عن محمل الميل في الاشارة فوهم لان ذلك الميل ارادى كيف ولا فرق بينه وبين الميل الذى يحدته نفوسنا في أبداننا وكذا ما قيل في صورة امتناع الخلاء كالزراقات والقارورة المخصوصة المسكبة على الماء فانهم قالوا القاسر فيها امتناع الخلاء وهو ليس ذا وضع لان القاسر فيها ملازمة سطوح الاجسام بواسطة امتناع الخلاء والنسبة الى امتناع الخلاء على سبيل التجوز

[قوله مؤلفة من انبساط وانقباض] الانقباض حركة اجزاء العروق من الطرف الى الوسط والانبساط حركتها من الوسط الى الطرف وشبه القدماء ذلك بقوم تخلقوا فيقاعدون مرة الى خلف فيوسعون دائرتهم ويتقاربون أخرى الى قدام فيضيقون دائرتهم

[قوله لترويح الروح الحيواني] ليس قيذا احترازيا بل هو بيان لغاية حركة النبض وهو تعديل

الخشبة المجذوبة ولا يخفى بعده على أن شارح حكمة العين صرح في بحث ان بين كل حركتين سكونا بأن القاسر في الشكل امتناع الخلاء فحينئذ يحتاج في دفع الاشكال الى تعميم الامتياز في الوضع كما أشربنا اليه والله أعلم فان قلت الميل الموجود في الافلاك الثمانية بالنسبة الى حركاتها العرضية بواسطة المحدد يصدق عليه انه بسبب خارج عن الحل وهو المحدد مع أنهم قالوا لاقاسر في الافلاك قلت لانسلم وجود الميل فيها بالنسبة الى تلك الحركات فان المراد بالميل ههنا هو المبدأ القريب للحركات الذاتية أعنى المقابلة للحركات العرضية ولا وجود له فيها ذكر

(قوله وصادر عن الارادة) فيه تنبيه على أن مجرد المقارنة بالارادة لا يكفي فيه اذ ليس بل الساقط المرید لسلطوته نفسانيا لعدم امكان الامساك بل لا بد أن يكون الارادة مدخل فيه

(لأنهم حصروا) الحركة (الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي) أى حركة النبض (ليست شيئاً منهما وكونها ليست احدي الاخرين ظاهر) اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور واردة ولا عن سبب خارج عن المتحرك (فان لم يحصروها فيهما) أى أن لم يحصروا الطبيعية في الصاعدة والهابطة (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نمنى حينئذ بالطبيعية ههنا الا ما لا يكون خارجاً عن المتحرك ولا فاعلاً بالارادة فتكون

الروح الحيواني واخراج فضلاته وأشار اليهما بقوله لتزويج الخ فان التزويج انما يحصل بالتعديل والاخراج وتخصيله ان الروح الحيواني لا يمكن ان يكون الا عالياً حاراً جداً ليكون سريع النفوذ ولا شك ان اللطيف الحار خصوصاً كثير الحركة يسرع استعجاله الى النار لمناسبة جوهرها وذلك مؤد إلى الاشتعال والخروج عن الآثار النفسانية فوجب ان يكون لنا جسم بارد مناسب للروح الحيواني في اللطافة والخفة ليعده وهو الهواء فهو يتفد الى القلب والشرابين المتعلقة به بان يدخل أولاً في الرئة بحركة النفس ثم تدفعه الرئة بعد اصلاحه الى العروق المسماة بالعروق الحشنة ويندفع منها الى مسام الشرايين الوريدي ومنها الى القلب ثم منها الى جميع البدن ويعدل مزاج الروح الحيواني ثم ذلك الهواء يتسخن بمصاحبة الروح فلا بد من دخول هواء آخر وخروج الاول فيخرج الاول مع الفضلات المفسدة لمزاج الروح [قوله فان لم يحصروها فيهما الخ] في شرح المقاصد ان حركة النبض طبيعية مركبة من صاعدة وهابطة فان طبيعة الروح والشرابين من شأنها احداث الحركة من المركز الى المحيط وهي الانبساط وأخري من المحيط الى المركز وهي الانقباض وليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد مزاجه والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فالحظة فيتعاقب الآثار الصادرة من القوة الواحدة انتهى ولا يخفى ان القول بكون الانبساط والانقباض حركة صاعدة وهابطة بعيد فان أجزاء العرق في الحالين تحرك من جميع الجوانب الى وسط العرق أو الى طرفه نعم يصح ذلك القول اذا قبل ان حركة النبض وتيرة على ما ذهب اليه البعض

(قوله اذ لا نمنى الخ) أى لا نمنى بها ما يصدر عنه الفعل على وتيرة واحدة من غير شعور واردة

(قوله في الصاعدة والهابطة) أى الصاعدة فقط والهابطة فقط ولذا قال حركة النبض ليس شيئاً منهما

لانها مركبة منهما

(قوله فان لم يحصروها فيهما الخ) قال المصنف في مباحث الحركة قد أخطأ من جعل الحركة

الطبيعية هي الصاعدة والهابطة أو التي على وتيرة واحدة

(قوله الا ما لا يكون خارجاً عن المتحرك الخ) في العبارة مسامحة والمراد ما لا يكون مبدؤها خارجاً عنه

ولا فاعلاً بالارادة

حركات النبض والتغذية والتنمية داخلية في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لأفاعيل مختلفة حتى يجاب بأن طبيعة الماء تقتضي صموده ونبوعه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان في موضع الهواء فيجوز أن يكون طبيعة الشريان مقتضية الانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها الى جذب هواء صاف والانبساط اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر وهذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانبساط بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستنباع كما تستتبع حركة الشجر حركة أغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال أيضاً ان حركة النبض

على ما هو المشهور في مقابلة النفس حتى لا تكون حركة النبض طبيعية لعدم كونها على وتيرة واحدة ( قوله ولا يتجه عليه إلخ ) عطف على فيكون أي اذا كان المراد ذلك لا يتجه عليه ان الطبيعة بالمعنى المراد هنا لا يجب ان تكون واحدة حتى يرد عليه ذلك اذ ما لا يكون خارجا عن المتحرك يجوز ان يكون أمورا متعددة فلا يلزم صدور الأفاعيل المختلفة عن الواحد

( قوله هواء صاف ) أي عن الفضلات

( قوله كلا ) بفتح الكاف وتشديد اللام أي ثقيلا

( قوله فانه يجذب ) أي يجذب الروح غذاء وهو الهواء الصافي

( قوله ويدفع ما فضل منه ) أي يدفع الروح ما صار فضلا من ذلك الغذاء وهي الاجزاء الدخانية المعتدلة فيه

( قوله لوعائه ) وهو الشرايين

( قوله بالجذب ) أي بسبب جذب الغذاء

[ قوله بالدفع ] أي بسبب دفع الفضلات

( قوله على سبيل المد والجزر ) المد السيل والجزر ضده

[ قوله حركة النبض مركبة ] على ما اختاره صاحب الموجز فانه قال حركة الانقباض قسرى

( قوله ولا يتجه غايه أن الطبيعة الواحدة ) اذ لا يلزم مما ذكر وحدة الطبيعة لان المراد بها سبب

لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة ويجوز أن يكون ذلك السبب متعددا

( قوله فانه اذا انبسط القلب ) فيه بحث لان انتقاض الحصر عائد حيث ائذ بالنظر الى حركة القلب

مركبة والمنعصر في الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها ( اما الميل الطبيعي فاقبوا له حكيمين \* الاول ان العادم له ) أى للميل الطبيعي بل لمبدئه ( لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر ) اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا مبدءوها القريب هو الميل الطبيعي ( ولا ) يتحرك أيضاً ( بالقسر والارادة اذ لو تحرك ) العادم لمبدأ الميل الطبيعي بقوة قسرية مثلاً ( في مسافة ما في زمان ) لا . تناع قطع المسافة المنتسمة في آن لماصر من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها ( وليكن ) ذلك الزمان بالفرض ( ساعة والذي ) مبدأ ( الميل ) الطبيعي ان يتحرك بتلك القوة المحركة ( في تلك المسافة ) المعينة ويقطعها ( في أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق ) عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي ( وليكن ) ذلك الزمان الاكثر ( عشر ساعات فلا خير ) أي فلجسم آخر ( ميله عشر ميل ) الجسم ( الاول ) أن يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها ( في ساعة أيضاً اذ نسبة الحركتين كنسبة الميئين ) المعاوقين وهي بالعشر في المثال المفروض ( فتكون الحركة مع المعاوق ) القليل ( كهي لامعه ) في السرعة والبطء لانهما قطعتا مسافة واحدة في زمان واحد ( وقد عرفت مثله بما فيه ) من النظر ( في مسألة الخلاء فانتقله الى ههنا ) ولبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المسائلين ومليخصه ان كل حركة لا بد أن تكون على حد معين من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون

و حركة الانبساط طبيعي يعنى ان مقدار العرق بالطبع ما يحصل له حالة الانبساط وأما الذى يحصل له حالة الانقباض فهو مقدار يحصل له قسراً

( قوله جامع بين المسائلين ) أى يفيد ثبوتها معاً

( قوله ان كل حركة الخ ) هذه المقدمة الى قوله فان كانت الحركة نفسانية غير مذكورة في كلام ذلك البعض بل المذكور ما نقلناه في بحث امتناع الخلاء.

[ قوله بل لمبدئه ] انما ذكره لان المتبادر من الميل نفس المدافعة وان كان قد يراد به مبدءوها على ما سيجئ ولا شك أن بعض الحكم المذكور لمبدأ المدافعة لانفسها فان عادمها يتحرك قسراً بلا شبهة كما في الحجر المرمي الى فوق مثلاً اذ ليس فيه مدافعة هابطة على ماص

[ قوله الا مبدءوها القريب هو الميل الطبيعي ] الظاهر أن المراد بالميل مبدأ المدافعة لانفسها وكونه مبدأ قريباً للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة اذ لو أريد به نفس المدافعة لاحتيج في أثبات المطلوب الى ضم مقدمة أخرى وهي أن الميل لا يمكن بدون مبدئه ثم هذه المقدمة وان صحت اذا أريد بالمبدأ مايم الطبيعة لكن لا يتم التقريب لان المقصود ههنا اثبات الحكم المذكور لسكيفية يكون الجسم بها مدافعاً لما يتبعه

على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت الحركة الاولى أبداً من الاخرى على التقدير الاول وأسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن أن توجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطء فان كانت الحركة نفسانية أى صادرة عن شعور واردة جاز أن تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بأن يتخيل ملازمة حد من حدودها وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترب عليه الحركة السريعة أو البطيئة وان كانت الحركة طبيعية أو قسرية احتاجت في

( قوله فاذا فرضت الخ ) وان كانت المفروضة مستحيلة فان امكان فرضها كاف لنا في اثبات ان كل حركة نسبت اليها كانت موصوفة بحد من السرعة والبطء فاندفع ما قيل انا لا نسلم امكان وقوع حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان مع انه لم يقتصر على وقوعها في النصف فقط بل ضم اليها وقوعها في الضعف أيضاً ولا شك في امكانه على انا نقول امكان وقوع حركة أخرى نصفها في تلك المسافة كاف لنا في المطلوب لانها اما واقعة في مثل زمانها أو في أقل منه أو في أكثر منه فهي مساوية للحركة الاولى في حد من السرعة أو أسرع منه أو أبداً فلا يمكن حركة الا في حد من السرعة ( قوله أى صادرة الخ ) - سواء كانت على وتيرة واحدة أو لا فيخرج عنها الحركات النباتية وتدخل في الطبيعية وليس المراد بها المعنى المتعارف الشامل للحركات النباتية ( قوله وينبعث عنها ) أى عن الملازمة المتخيلة الميل المسمى بالارادة في الحيوان أو المدافعة بحسب ذلك الحد المتخيل . ملازمته

( قوله وان كانت الحركة طبيعية ) أى صادرة بلا شعور واردة سواء كانت على وتيرة واحدة كما في الاجسام البسيطة أولاً كما في النباتات

وأما اذا أريد بالمبدأ نفس تلك الكيفية ففي صحتها بحث لجواز أن يكون مبدأ مدافعة نفس الطبيعة بلا توسط ميل ثم لا يخفى ورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول أيضاً فليتأمل ( قوله فان كان الحركة نفسانية أى صادرة عن شعور واردة ) الحركة النفسانية قد تخص بالارادية فالطبيعية التي تعاقبها تفسر حينئذ بما يصدر من غير شعور واردة وقد يجعل أهم منه ومن أحد قسمي الطبيعة الثماني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس وهذا الاعتبار يسمى حركة النبات نفسانية وتخص الطبيعية حينئذ بما يصدر على نهج واحد دون شعور واردة وغير المحتاج في تحديد حال الحركة الى المعاق هو النفساني بالمعنى الاخص فلذا فسر الحركة النفسانية بما ذكر

( قوله وان كانت الحركة طبيعية أو قسرية ) الظاهر من سياق كلامه أن حاصل الاستدلال انه يلزم من انتفاء واحد من المعاق الداخلي والخارجي في الحركة القسرية ومن انتفاء المعاق الخارجي في الحركة الطبيعية أن لا تحقق حركة أصلاً أو يخلو الحركة عن لازمها أعنى حداً من السرعة والبطء لعدم تحقق

تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فتكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو أمكن وكذا القاسر اذا فرض تحريكه بقوة

( قوله لا شعور لها ) أى شعورا يترتب عليه تعيين حد من السرعة والبطء وهو الشعور الارادي الذي يترتب عليه الاختلاف في الافعال فلا ينافي ما صرح به ذلك البعض من ان الطبيعة لها شعور فانه أثبت الشعور الإيجابي ولذا قال حتى يمكن الخ

( قوله بل هي بحسب ذاتها تطلب الخ ) انما تطلب الحركة بواسطة انه لا يمكن الوصول بدونها فهي تطلب أسرع الحركات التي تكاد تقع في آن

( قوله وكذلك القاسر ) أي احتاج في تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاق اذا فرض تحريك القاسر بقوة واحدة أى لا اختلاف فيها بالشدّة والضعف بان يوجدها القاسر في الجسم من غير قصد الى مرتبة من مراتبها لكون مقصوده حصول ذلك الجسم في مكان فيكون القاسر على أتم ما يمكن ان يكون فلا يقع بسببه تفاوت أيضاً بل يكاد ان يحصل المقصور في المكان القسري في آن لو أمكن كالطبيعة ثم انه لا دلالة في التخصيص بالحركتين على جواز الاستدلال بجميع أفرادهما فلا خال في خروج القسرية التي مبدؤها قاسر واردة على انها في حكم الارادية وعبارة ذلك البعض أوضح واخصر فانه قال والقاسر اذا فرض على أتم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت وبما حررنا لك اندفع ما قبل انه اذا لم يكن بسبب القاسر تفاوت يكون الزمان الذي اقتضاه القاسر محفوفاً في الاحوال الثلث والزمان بسبب المعاق منقسطاً بحسب اقتضاه فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لامعه وذلك لان مقصوده ان القاسر لا يمكن ان يحدد السرعة والبطء اذا فرض على أتم ما يمكن لانه نتحد مع الاستواء في الاحوال الثلث على أن كلامه ليس مبنيّاً على فرض القاسر في الاحوال الثلث بل على ان القاسر في نفسه لا يمكن ان يكون محمداً

ما يحددها حينئذ وفيه أن القاسر ربما كان ذا شعور فينتحد حال الحركة بارادته فلا يثبت السبب الكلي نعم لو استلزم جواز الحركة القسرية في الجملة جوازها في جميع الصور ثم الاستدلال للزوم الحال في بعض الصور أعني فيما اذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن أي ذلك الاستلزام مع ظهور الفارق ثم ان التقرير المذكور لا يلائم قوله حتى لا يمكن استناد الحدود المختلفة الخ ولا قوله لم يقع بسببه تفاوت لاشعارها بان حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظاهر أن اغلص الانحصار الدعوي بما اذا لم يكن القاسر ذا شعور وأما اذا كان ذا شعور فالحركة القسرية في حكم الحركة الارادية

[ قوله لان الطبيعة لا شعور لها ] قيل عليه قد صرح في النقط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة شعوراً ما فسلب الشعور عنها ينافي وأجيب بأن المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة



واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة أعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق أصلاً فلا بد في تعيين حد للحركة من أمر آخر يعاوق الحرك في تأثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك أو غير خارج عنه فالخارج هو قوام مافي المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته في

( قوله والقابل للحركة الخ ) هذا زائد على كلام ذلك البعض يعنى ان الجسم من حيث انه جسم قابل للحركة مطلقاً وليس فيه تحديد لمرتبة من مراتبها والالكانت تلك لازمة للجسمية في جميع الاحوال غير قابلة لمرتبة أخرى بل التفاوت انما يكون فيه بحسب المعاوق الداخلى أو الخارجى وقد أورد على هذا مثل ما أورد على القاسر بأنه اذا لم يكن تفاوت بسببه كان ذلك الزمان محفوظاً في الاحوال الثالث فلا يتم الاستدلال وأنت خير بعدم وروده على ما حررناه

( قوله اذ لو لم يعاوق الخ ) لانه على تقدير عدم المعاوق اما ان لا يكون له تعلق بالحركة أو يكون له تعلق بالاعانة وعلى التقديرين لا يكون محددًا اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلا أنه اذا كان مقتضى الطبيعة والقاسر أقصى مراتب الاسراع لا يتصور الاعانة فيه وأما ما قيل ان الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقاً بل نقول ذلك الامر هو الميل على ما صرح به ذلك البعض فدفوع بان ذلك الامر المعاوق انما يكون تحديده لحد من السرعة والبطء تحديده أولاً مرتبة من مراتب الميل فان الطبيعة أو القاسر لا يعينان مرتبة من مراتب الميل وانما يتعين باختلاف الجسم ذى الطبيعة في السكم أى الصغر والكبر والكيف أى التخلخل والتسكاف أو الوضع أى اندماج الاجزاء وانتفاشها أو بحسب رقة ما فيه الحركة وغلظه وبما ذكرنا اندفع التدافع بين كلامى ذلك البعض حيث قال ان المحدد للسرعة والبطء هو المعاوق وصرح قبيل هذا البيان بأنه الميل

( قوله فالخارج هو قوام الخ ) لان ماسوى المسافة والحرك والمتحرك من الامور الخارجية لا يلزم

تحريكها بطريق الانجذاب لالاختيار ضرورة أن الحجر لا يمكن أن لا تحرك الى أسفل فلا يتصور أن يختلف اقتضاؤها وبهذا التقرير اندفع ما قيل من انه لم لا يجوز أن يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها كافتضاء البرودة الخصوصية أو الحرارة الخصوصية أو غيرها من الاعراض القابلة للتفاوت ووجه الاندفاع ظاهر على أن مقتضى الطبيعة ليس الا الحصول في المكان الطبيعي ولا يقتضى الحركة الا لاجل هذا الحصول فيكاد يقتضى قطع المسافة في آن لو أمكن حينئذ لا يعقل أن يكون للطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الا مع حركة لا يمكن أسرع منها وتلك الحركة غير ممكنة كما سبق في بحث الخلاه في تحقيق أن القوي الجسمانية لا يجوز أن تكون غير متناهية في الشدة نعم يرد عليه ما أوردته الشارح هناك

[ قوله فالخارج هو قوام مافي المسافة ] قبيل لانسلم ذلك لم لا يجوز أن يكون أمراً آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلاً فانا لو أخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسنا

الرفقة والغلظ كالهواء والماء تنفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاق داخلي لاستحالة أن تقتضى الطبيعة بذاتها شيئاً وتقتضى مع ذلك أيضاً ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتعديد الحركة الطبيعية

الحركة فلا يمكن أن يكون محددًا لما يلزمها من السرعة والبطء فاندفع ما قيل لم لا يجوز أن يكون أمر آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلاً محددًا بحسب اختلافها في القوة والضعف ( قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية الخ ) أى إذا كانت في الاجسام البسيطة لانه لا يكون ذلك المعاق حينئذ الا الطبيعة فاندفع ما قيل ما ذكره من قوله لاستحالة أنما يدل على عدم كون الطبيعة معاقًا والمعاق الداخلي أعم منها فيجوز أن يكون نفساً كالطير الساقط من مكان وهو يطير اليه ( قوله بل في الحركة القسرية ) أى بل يتصور المعاق الداخلي في الاجسام البسيطة في الحركة القسرية ( قوله فتعديد الحركة الطبيعية الخ ) فإذا لم يكن المعاق الخارجي بل أمكن الخلاء لم تكن الحركة الطبيعية الصادرة عن الاجسام البسيطة متصفة بالسرعة والبطء فانتفت الحركة وهذا يرهان على امتناع الخلاء من غير افتقار الى اعتبار الحركات الثلاث كما هو المشهور وحاصله انه لو أمكن الخلاء لم تكن الحركة فيه لانه عبارة عن المسكن الحالى عن الشاغل ومن أمارات المسكن جواز وقوع الحركة فيه والتالى باطل لانه يستلزم وجود الحركة من غير معاق المستلزم لوجود الحركة فيه على غير حد من السرعة والبطء

الحديد فانه يتحرك بالطبع الى أسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ويتسارع في الحركة بحسب تباعده من المغناطيس

( قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاق داخلي ) هذا في حركات البسائط وأما في حركات المركبات الطبيعية فيمكن فيها المعاوقة الداخلية من أجزاء مادية والسر فيه أن حركة المركب حركات متعددة في نفس الامر بحسب تعدد الاجزاء والكلام في الحركة الواحدة وقد يقال عدم تصور المعاق الداخلى الطبيعي في البسائط مسلم وأما الارادى فلا لان اقتضاء شئ شيئاً وإرادة ما يعوقه جائز بلا شبهة وبذلك الارادة يجوز أن يتحدد سرعة الحركة ويطؤها فعمل أن الحركة الطبيعية لا يستدل بها على إثبات المعاق الخارجى بعينه بل يستدل بها على أحد المعاقين اللهم الا أن يبنى الكلام على الوقوع اذ الاستقراء ادل على ان ليس لنا بسيط ذو حركة طبيعية يكون ذا ارادة ايضا اذ يقال لا يقتل كون الارادة معاوقة للحركة الطبيعية ألا ترى أن من وقع من مكان عال فتحرك هابطاً بطبعه وأراد خلافاً لم يكن للارادة تأثير في المعاوقة أصلاً فتأمل

[ قوله وتقتضى مع ذلك أيضاً ما يعوقها عنه بالذات ] قيل لم لا يجوز أن تقتضى الطبيعة بذاتها مرتبة من القوة والشدة وتقتضى مع ذلك ما يعوقها عن الزائد على تلك المرتبة وجوابه مأمور من انه لا يجوز أن

يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي أيضاً  
فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية  
وحدها على أن القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طباعي أعم من أن يكون طبيعياً أو نفسانياً

( قوله وتحديد الحركة القسرية الخ ) لا يخفى ان اللازم مما تقدم انه لا بد للحركة القسرية من أحد  
المعاوقين وأما انه يحتاج الى كليهما فكلًا فلا يمكن بالبيان للذكور اثبات امتناع الخلاء بالحركة القسرية  
لجواز ان يحددها المعاوق الداخلي ولا اثبات امتناع الحركة القسرية بدون المعاوق الداخلي لجواز ان  
يكون محدها المعاوق الخارجي فلا يلزم انتفاء الحركة على شيء من التقديرين ولا كون الحركة مع  
المعاوق كهي لا معه لان الزمان الذي بازاء المعاوق الخارجي أو الداخلي يحفظ في الحركات الثالث فتدبر  
( قوله فلذلك يستدل ) أى لأجل ان تحديد الحركة الطبيعية والقسرية كليهما يحتاج الى المعاوق  
الخارجي يستدل بكل واحدة منهما على امتناع الخلاء بأنه يلزم على تقدير إمكانه وجود الحركة بدون  
المعاوق الخارجي أو يلزم ان تكون الحركة بدون المعاوق كهي لامعه

( قوله ويستدل بالقسرية وحدها ) لانها المحتاجة الى المعاوق الداخلي دون الطبيعية  
( قوله أعم من ان يكون الخ ) فيه تعريض للمصنف بان الواجب ان يقول العادم الميل الطباعي

يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لأجلها فتأمل  
[ قوله وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي أيضاً ] قد حقق الشارح في حواشي  
التجريد ان الحركة القسرية انما يمكن أن يستدل بها على اثبات أحد المعاوقين الايعنه لاعلى اثباتهما معا  
وأما الحركة الطبيعية فيستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه فإرجع اليه بقى ههنا بحث وهو أن  
هذا التحقيق الذي أوردته الشارح منقول عن العلوي وقد ناقض نفسه حيث دل كلامه في شرح  
الاشارات على أن محدد مراتب السرعة والبطء لا يلزم أن يكون معاوقاً لجواز أن يكون هو الميل قال في  
ذلك الشرح الحركة لانتفك عن حد من السرعة والبطء ولما كانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئاً  
لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات الختلفة بالشدة والضعف يعنى السرعة والبطء اليها  
واحدة وكانت صدور حركة معينة منها ممنوعة لعدم الاولوية فاقضت أولاً أمراً يشهد بضعف بحسب  
اختلاف الجسم ذى الطبيعة من الكم أعنى الكبر والصغر أو الكيف أعنى التكاثف والتخاقل والوضع  
أعنى انضمام الاجزاء وانتفاشها أو غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه أي من رقة القوام وغاظه  
وذلك الامر هو الميل هذا كلامه طويلاً على غره ولا حاجة بنا ههنا الى إبطاله أو تصحيحه وهو صريح في  
أن ما يحدد حال الحركة في السرعة والبطء هو الميل اللهم إلا أن يقال مراتب الميل وان كانت تحدد مراتب  
الحركة الا أن في تعيين مراتبه دخلاً لما في المسافة من الملاءمات فيثبت الاحتياج الى المعاوق ويندفع  
التناقض فليتأمل

[ قوله عن مبدأ ميله طباعي ] أعم من أن يكون طبيعياً أو نفسانياً المراد من الطباعي هو مصدر

فان كل واحد منهما معاوق داخلي وأما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز أن يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقنضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف أيضاً على وجود المعاوق الداخلي حتي يلزم أن يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف \* الحكم (الثاني أن الميل الطبيعي يعدم) اذا كان الجسم (في الحيز الطبيعي والافانما الي ذلك الحيز) الطبيعي (وانه طلب للحاصل) وهو غير معقول (أو الى غيره) فيكون هرباً عن هذا الحيز وطالبا للغير (فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وانه باطل ( وهذا) الاستدلال (انما يصح) ويتم (في نفس المدافعة) لانها اما طلب لذلك المكان أو هرب عنه (ذون مبدئها) فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجوداً بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك أن حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم تكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقاً على مركز العالم وتوضيحه أن الثقل اذا كان ذا أجزاء موجودة بالفعل كانت لكل واحد من أجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصل إلا الجزء من ذلك الثقل فتكون المدافعة حاصلة في سائر أجزائه واذا كان الثقل ليس له أجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله

بدل الطبيعي وحمل الطبيعي على معني الطباعي خروج عن سوق كلامه لانه قسم أولاً الميل الى طبيعي وقسري ونفساني ثم ذكر للميل الطبيعي حكيمين  
(قوله كما ذكره المصنف) بقوله ولا يتحرك بالقدر والارادة

الحركة الذاتية أهم من أن يكون على وتيرة واحدة أم لا وبالطبيعي المقابل للنفساني هو المصدر للحركة تكون على نهج واحد من غير ارادة والنفساني مصدر مالا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعي بمعنى الطباعي المذكور ههنا وبهذا المعنى قال المصنف العادم للميل الطبيعي لا يتحرك فلا يرد عليه أن الثابت لزوم مبدأ ميل طباعي وهو أهم من مبدأ ميل طبيعي كما صرح به الشارح  
(قوله مركز ثقله) مركز الثقل نقطة يتساوى جميع جوانبها في الثقل ومركز الحجم نقطة يتساوى جميع جوانبها في الحجم

على مركز العالم لا يكون فيه مدافعة أصلاً لا في كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في أجزائه اذ ليست موجودة بالفعل (وأما الميل القسري فأثبتوا له) أيضاً (حكيماء الاول قد يجماع) الميل القسري الميل (الطبيعي الى جهة) واحدة (فان الحجر الذي يرى الى أسفل يكون أسرع نزولاً من الذي ينزل بنفسه) مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب الفاسر فلذلك كانت حركته أسرع ويجوز أن يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك الفاسر فلما اجتمعا أحدهما مرتبة أشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند

(قوله ان الطبيعة وحدها أي بدون الفاسر تحدث مرتبة من مراتب الميل بحسب اختلاف الحجم ذي الطبيعة في الصغر والكبر والتخلخل والتكاثف والاندماج والانفاس فلا يرد ان الطبيعة نسبتها الى جميع مراتب الميل على السوية فلا يقتضى مرتبة معينة كما مر بيانه  
(قوله الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والفاسر معاً) فيه اشارة الى انه ليس داخل في شي من

(قوله قد يجماع الميل القسري الميل الطبيعي) وقد يجماع القسري الارادي كما في الانسان الصاعدا اذا دفعه آخر وقد يجماع الارادي والطبيعي كما في الانسان المنحدر ويجوز اجتماع الثلاثة كما في الانسان المنحدر اذا دفعه آخر

(قوله من الذي ينزل بنفسه) ان قلت مالسر في ان حركة الحجر الذي ينزل من مكان أعلى يكون أسرع من الذي من مكان أسفل مع تساويهما في الحجم والثقل حتي أن الاول ربما يصدم حيواناً فيقتله ولا كذلك النازل من أسفل قلت سره اشتداد الميل في الاول وذلك لان الطبيعة اذا لم تكن معوقة بالصد أوجدت الميل ولا يزال يزداد الميل ومعلوم أن تأثير الطبيعة وحدها أو مع ميل قليل ليس كتأثيرها مع الميول السكينة التي تقويها وتعضدها كما في المباحث المشرقة

(قوله ويجوز أن يقال أن الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل) فيه بحث اذ قد سبق نقلاً من شرح الاشارات للطوسي ان توسط الميل بين الطبيعة والحركة لاجل ان الطبيعة شيء لا يقبل الشدة والضعف فنسبتها الى جميع الحركات المختلفة بهما على سواء فاقتضت أولاً أمراً يشدد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة وبحسب ما في الخارج وهو الميل ولا شك أن الميل أيضاً يشدد ويضعف فنسبة الطبيعة الى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز أن تحدث الطبيعة وحدها مرتبة من مراتبها كما زعمه الشارح وان وسط بينهما أمر آخر لزم التسلسل فان جوز استناد أصل الميل الى الطبيعة ومرتبتها الى أمور مختلفة فليجوز مثله في الحركة والا فالفرق تحكم

(قوله فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والفاسر معاً) فان قلت قد سبق أن الميل منحصر في الاقسام الثلاثة أعني الطبيعي والقسري والنفساني فهذا الميل حيثلذ من أي تلك الاقسام قلت

الى الطبيعة والناسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا بما يماوئه  
 كالحجر فان الهواء يقاومه وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد أن يحصل مع الميل  
 الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا  
 لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق أحدثت مغلوها على أقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي  
 على ذلك التقدير بالنسبة الى نهاية الشدة فيستحيل أن يجامعه ميل غريب على أحد الوجهين  
 وهذا باطل بما ذكرناه من أن الطبيعة وحدها جاز أن تقوى على مرتبة من مراتب الميل  
 ولا تقوى على ما هو أشد منها وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون أخرى  
 فاذا اجتماعا أحدهما مرتبة أشد وأقوى أو أحدث كل واحد منهما أشد ما يقوى عليه من  
 مراتبه (الثاني انهما) أن الميل القسري والطبيعي (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان  
 أريد) بالميل (المدافعة نفسها فلا) يجتمع الميلان (لا متناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة

الاقسام الثلاثة لانها أقسام لما يكون مستندا الى واحد منها

(قوله ممنوا) في الصحاح منوته ومنيته اذا ابتليته

(قوله من ان الطبيعة وحدها) من غير اعتبار القاسر

(قوله جاز ان تقوى الخ) باعتبار اختلاف الجسم ذي الطبيعة كما مر

(قوله القاسر وحده) أى بدون الطبيعة

(قوله ربما يقوى الخ) باعتبار المعاق الخارجى أو اختلاف الجسم المتحرك كما مر

(قوله لا متناع الخ) قيل قد مر سابقاً ان في الحجر الموضوع على الارض مدافعة هابطة فاذا جره

أحد يجتمع المدافعة القسرية والطبيعية فيه والجواب لا نسلم اجتماعهما معاً فيه بل كل واحد منهما في

الظاهر أن المنحصر في تلك الاقسام هو الميل الذى سببه واحد على أن الذى يقتضيه وجه الحصر السابق  
 دخوله في القسري اذ يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل فان المركب من الداخل والخارج خارج  
 والامتيار في الوضع بين محل الميل والمجموع المركب أيضاً ثابت وان ثبت خروجه بناء على ارادة الخروج  
 بنهايه فهو داخل في الطبيعي اذ لم يذكر في هذا القسم اعدام خروج السبب وعدم المقارنة بالشعر ولا  
 شك أن الخروج المنفى في الطبيعي هو المثبت للقسري

(قوله أحدثنا مرتبة) أو أحدث كل منهما أشد ما يقوى عليه من مراتبه قيل الظاهر هو القول بتعدد  
 الميل اذا لم يزل بالقاسر مبدأ الميل الطبيعي ولا منع عن أثره اذ لا وجه له مع اتحاد الجهة ولا لاشتراط  
 صدور أثر كل منهما حين الانضمام بانتفاء الصدور من الآخر

(قوله لا متناع المدافعة الى جهتين) فيه بحث لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية  
 الهابطة في الحجر المجرور على وجه الارض ولهذا تنبذ الارض من تحتها والمدافعة القسرية على جهة الجبر

بالضرورة) اذ يستحيل أن يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرى الى فوق مدافعة هابطة (وان أريد) بالليل (مبدؤها فنم) اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة أخرى بل يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى (فان الحجرين المرمين) الى فوق (بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما للحركة) فان الصغير أسرع حركة من الكبير (وفيها مبدأ المدافعة القسرية قطعا) وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وتثبت فيه زمانا الى أن يبطئها مصا كات مما يماسه ويخرق به بل فيها المدافعة القسرية بالفعل أيضاً (فلولا) أن يكون فيهما (مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احدهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت أن التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير أقوى وأشد معاوذة من طبيعة الصغير فليس يلزم أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية الا أن يراد به نفس الطبيعة وما يقال من أن مبدأ المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدأ لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز أن يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يختلف عنه (وأما الميل النفساني فهو) الميل (الارادي وسأتيك في ابحات الارادة ما تعطفه) وتضمنه (اليه) أي الى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة انكشاف (سادسها) أي سادس مباحث الاعتماد (في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فيها) أي من اختلافاتهم فيها (انهم بعد الاتفاق على انقسامها) أي انقسام الاعتمادات (الى)

زمان غير زمان الآخر لكن لقصر الزمانين المتعاقبين بتوهم اجتماعهما معاً فيه وانما تلبد الارض عند الانجرار لخشونة الحجر لا للمدافعة

(قوله وفيه مع ذلك الخ) بمعنى أن المدافعة الى جهة أخرى يستلزم التنحي من الجهة الاولى فيلزم اجتماع المدافعة مع التنحي الى جهة واحدة

(قوله وذلك المبدأ الخ) على ما هو التحقيق وان كان المشهور انه القاسر كما يفهم من وجه انحصار الميل في الاقسام الثلاثة

(قوله لجواز ان يكون الخ) كونه علة قريبة يقتضي ان لا يتوسط بينهما علة لان لا يكون مشروطاً بشرط

وان أريد بالجهتين الجهتان المتضادتان كالقوى والتحت فعدم الاجتماع أيضاً غير مسلم كما ذكرنا في الحلقة المتعاقبة

اعتماد (لازم) طبيعي (وهو الثقل والخفة) الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود (و) الي (يجنب وهو ما عداها كاعتماد الثقل الي السفل) اذا رمي اليه (و) اعتماد (الخفيف الي السفل) حال ما حرك اليه (أوهما) أي كاعتماد الثقل والخفيف (الي سائر الجهات) أعني القدم والخلف واليمين والشمال (قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد فقال) (أبو علي) (الجبائي نعم) الاعتمادات كلها متضادة (كالحركات التي تجب بها ويبطله أنه تمثيل خال عن الجامع) فإن مرجعه الي دعوى المائلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما (واني يلزم من تضاد الآثار) التي هي الحركات (تضاد أسبابها) التي هي الاعتمادات فانه يجوز أن يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه (وأيضاً فالفرق قائم فإن اجتماع الحركتين) الي جهتين (يوجب للجوهر كونين) في حيزين (فانه اذا تحرك) الجوهر (الي جهتين أوجب له الحركة الي كل جهة) منهما (الحصول في حيز) واقع في تلك الجهة (غير) الحيز (الاول) الذي تحرك عنه فيلزم أن يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الاول في تينك الجهتين (واجتماع السكونين محال ضرورية) فان البدية تحكم بأن الجوهر الواحد في حالة واحدة يتمتع أن يكون في حيزين معا (فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في

(قوله أوهما) عطف على اعتماد الثقل فيلزم دخول السكاف الجارة على الضمير وهو لا يجوز في السعة الا انه يحمل في المعطوف ما لا يعمل في المعطوف عليه  
(قوله الي دعوى المائلة) أي المشاركة في حكم التضاد

(قوله فان مرجعه الي دعوى المائلة) قيل عليه لوسم المائلة فجعل أحد المائلين سبباً والآخر سبباً ترجيح بلا مرجح وأيضاً لم لا يجوز أن يكون التضاد باعتبار الشخص لا باعتبار الماهية النوعية فكونهما متماثلين بمنزلة عن تلك الدلالة وأيد ذلك بأنه لو جوز كون بعض افراده سبباً والآخر مسبباً فلا يجوز كون بعضها متضاداً وبعضها غير متضاد والجواب انه ليس المراد بالمائلة المذكورة الاتحاد في النوع حتى يرد ما ذكر بل المائلة اللغوية أي التثنية في التضاد كما يقتضيه سياق الكلام وحاصله أن ما ذكره أبو علي قياس فقهي بلا جامع وسنذكر الآن مثله في الوجه الثاني من وجهي الجبائي بعدم بقاء الاعتماد مطلقاً  
(قوله وأيضاً فالفرق قائم إلخ) نعم لو كان الاعتماد علة ملزومة للحركة اندفع هذا الوجه لان تضاد اللازمين ملزوم لتضاد الملزومين وقد مر انه ليس كذلك



الاعتمادين) فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة (فيبطل القياس) التمثيل الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق (وقال ابنه) أبو هاشم (لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المحتملة وهل يتضاد) الاعتمادان (اللازمان أو المحتملان تردد قوله فيه) فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه (أما الاول) وهو جزمه بأنه لا تضاد اللازمة مع المحتملة (فلما عدت أن الحجر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع) وهذه اعتماد لازم طبيعي للحجر (و) فيه أيضاً مدافعة (صاعدة يجدها الرافع له) أي للرافع وهذه اعتماد محتمل للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المحتمل فلا تضاد بينهما (وأما الثاني) وهو تردده في أنه هل يتضاد الإعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المحتملة (فللحبل المتجاذب) على سبيل التقاوم حتى سكن كما مر (فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجده) أي يجده الجاذب مدافعة الحبل له (بالضرورة) فان كل واحد منهما يجده من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته بحيث لولا جذبها اياه الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه أشار بقوله (اذ لولا جذبها له لتحرك ضرورة) فقد اجتمع في الحبل اعتمادان محتملان (وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالمساكن الذي يمتنع من التحرك) فان كل واحد

[ قوله فقد اجتمع فيه الخ ] قد عرفت ان المعلوم وجود الاعتمادين فيه وأما انها معاً فمكلا (قوله فللحبل المتجاذب الخ) يعني ان هذا الجزئي منشأ للتردد في الحكم الكلي لا انه دليل عليه فلا يرد ان الجزئي لا يثبت الحكم الكلي [ قوله يجده ] تذكره الضمير بتأويل المدافعة بالاعتماد (قوله بحيث لولا جذبها الخ) لا يخفى انه لا يدل على وجود المدافعة فيه بالفعل لجواز ان يحدث فيه عند عدم الجذب

(قوله فيه مدافعة هابطة) أي مبدأ مدافعة اما على حذف المضاف أو اطلاق المدافعة على مبدئها بناء على انه مدافعة بالقوة كما مر نظيره فلا يرد عليه ان الذي يجده الرافع والدافع هو مبدأ المدافعتين لانفسهما لاستحالة اجتماعهما كما مر (قوله فللحبل المتجاذب) قيل دليل أبي هاشم قاصر عن الدلالة على تمام مطلوبه لان مسئلة الميـل لو تمت أدلت على الحال فيما بين المحتملين لا على الحال فيما بين اللازمين مع انه بعض المدعى (قوله وتارة قال لا مدافعة فيه) فيه أن القول بعدم اجتماع المدافعتين في صورة ليس قولاً بتضادها ولا مستلزماً له فلا يدل على المدعى

من الجاذبين يمنع بجذبه أن يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين الاعتمادين (ومنها) أى ومن اختلافاتهم (أن الاعتمادات هل تبقى فنعمة الجبائي) من غير تفصيل (وواقفه ابنه فى المجتلة) فحكم بأنها غير باقية (دون اللازمة) فلها باقية عنده (للجبائي) فى عدم بقاء الاعتماد مطلقا (وجهان \* الاول لوبقي) الاعتماد (اللازم) فى جهة السفلى مثلا (بقي) الاعتماد (المجتلب) فى تلك الجهة أيضا كالاتماد الحاصل للحجر المتحرك الى السفلى بسبب دفع الانسان اياه اليه (لانه) أى المجتلب (يشاركه فى أخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا فى جهة السفلى مثلا وهو) أعنى الاشتراك فى الاخص (يوجب الاشتراك مطلقا) أى فى جميع الصفات (عند أبى هاشم) القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ أن يشارك المجتلب اللازم فى البقاء أيضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب أن لا يكون اللازم باقيا أيضا (فلنا لا بسلم كونه) أى كونه ما ذكر (أخص صفة النفس بل ذلك) أى أخص صفة النفس عند أبى هاشم (هو كونه) اعتمادا (لازما) أو كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيئا منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالتزام \* الوجه (الثانى لا فرق فى) أجناس (الاعراض التى يمتنع بقاؤها) كالاصوات والحركات وغيرهما (بين المقدور وغيره) فوجب أن يكون

(قوله هل تبقى) زمانين أى من الاعراض التى لها بقاء كالعلوم أم من الاعراض المتجددة آنا فآنا كالحركات والاصوات

[قوله أى فى جميع الصفات] نفسية كانت أو غير نفسية فلا يرد ان البقاء من الصفات المعللة لانه الوجود فى الزمان الثانى فالشركة فى الصفات النفسية لا توجب الاشتراك فيه ولا جلي ذلك قال عند أبى هاشم والا فلا اشتراك فى الصفات النفسية متفق عليه

(قوله باتفاق منهما) [أشار به الى أن بطلان الثانى كما انه الزامى برهاني أيضا بخلاف الملازمة فلها الزامية

(قوله ومنها ان الاعتمادات هل تبقى) قيل الظاهر من الوجه الثانى للجبائي ان محل النزاع هو انه هل الاعتمادات من الاعراض الغير القارة كالحركات والاصوات أم لا لأنها هل تبقى بعد انقطاع الحركة أم لا والحق أن محل النزاع هو انها هل تبقى زمانين أم لا كما سيحققه

(قوله يوجب الاشتراك مطلقا عند أبى هاشم) هذا الكلام يدل على أن الوجه الاول الزامى لا برهاني فالملحوظ فى بطلان اللازم بطلانه عند أبى هاشم والتعرض باطلانه عند الجبائي أيضا استطرادي لانفع له فى الاستدلال لان الملازمة لما لم تثبت على مذهبه لم يكن لثبوت بطلان اللازم كثير جدوى واذا كان الدليل الزاميا لم يرد عليه ما أورده الآمدى من أن حاصله يرجع الى تخطئة الخصم فى أحد قوليه ضرورة

الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المحتلّب وغير المقدور وهو اللازم (قلنا) ما ذكرتم (تمثيل) مجرد بلا جامع لان سرجمه الى دعوى الماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضى ذلك لجواز أن تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة أو غير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ أن يمتنع بقاء المحتلّب مع جواز بقاء اللازم (وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة) في بقاء الاعتمادات اللازمة أعنى النقل والخفة في الاجسام الثقيلة والخفيفة (والمشاهدة حاكمة به) أي بقاء الاعتمادات اللازمة (كما في الالوان والطعوم) فان الاحساس كما يشهد ببقائها يشهد أيضا ببقاء الخفة والنقل في الاجسام (ومنها أنه قال الجبائي موجب النقل الرطوبة وموجب الخفة اليابوسة) يعني أن الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان

(قوله أي دعوى الماثلة) أي الاشتراك

(قوله يعني ان الاعتمادين الخ) أي ليس المراد ان موجب نقل الجسم بلته وموجب الخفة جفافه

فان دليله لا يساعد هذا المعنى

تصويبه في الآخر وعند تعذر الجمع فليس التخطئة في أحد القولين والتصويب في القول الآخر بأولي من العكس وعلى هذا فلو قال أبو هاشم أخطأت في قولي باستحالة بقاء المحتلّب يخرج الدليل المذكور عن أن يكون صحيحاً

(قوله قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع) قيل ان أدلة عدم بقاء الاعراض لشدها صورة النزاع

جامع على أن ما ذكر ليس تمثيلاً بل هو في المال استدلال بعموم الأدلة فتدبر

(قوله كما في الالوان والطعوم) قال الآمدي كلام أبي هاشم مبنى على فساد أصولهم في بقاء الالوان والطعوم وقد أبطلناه كيف وانها لازمة عليه في الاعتمادات المجتنبية وهذا الكلام منه يدل على أن المبحث هو أن الاعتماد هل يبقى زمانين أم يتجدد الامثال كما أن الشأن كذلك في جميع الاعراض عند أهل السنة لان الذي أبطل هو بقاء الالوان والطعوم بهذا المعنى لا بمعنى انها ليسا من الاعراض الغير القارة اذ لا شك في صحته وانما قال في الوجه الثاني كالاصوات والحركات وغيرهما لان جمهور المعتزلة قائمون ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات كما مر

(قوله وموجب الخفة اليابوسة) يرد عليه انه يستلزم القول بيبوسة الهواء بالقياس الى الارض مع انه

ثبت انه رطب اللهم الا أن تخصيص الكلام بالمركبات والقول بتحقيق اليابوسة بالاضافة الى الماء لا يدفع الاشكال بالقياس الى الارض اذ لا شك أن التراب ايسر من الهواء فيبني أن يكون أخف منه اللهم الا أن يقال برودة

بمليتين هما الرطوبة واليوسسة (فانا اذا عرضنا) الجسم (الثقل على النار كالذهب) مثلا (ذاب وظهرت رطوبته) التي كانت موجودة فيه قبل العرض (واذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلا (تكلس) أي صار يكسا وهو في الاصل الصاروج المركب من النورة واختلاطها (وترمد) أي صار رمادا (اذ) النار (تزيده ييسا) بانفائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فيفتت وترمد (ومنع أبو هاشم وقال بل هما كقيتان حقيقتان) غير معلتين بالرطوبة واليوسسة (لما ذكرنا في زقي الماء والزئبق) فان الزئبق أثقل بأضمار مضاعفة مع أن الماء أرطب منه بلا شبهة (والجواب) عما تمسك به الجبائي (أن يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليوسسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار) حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (وانما تحدث) الرطوبة واليوسسة فيهما عندها (باحداث الله تعالى اياهما على سبيل جرى العادة) وهما (أي الذهب وما منه الكلس) (قبل) أي قبل مماسة النار (سيان) متساويان (في اليبس) مع تخالفهما في الثقل

[ قوله فانا اذا عرضنا الخ ] ان كان المقصود منه دفع استبعاد ان يكون موجب الثقل الرطوبة فان الذهب ثقيل وليس برطب فله وجه وان كان المقصود منه اثبات المدعي فلا يفيد كما لا يخفى  
[ قوله الصاروج ] أهكاه أميخته بخا كستر وغير آن فارسي معرب وكذا كل كلمة فيها صاد وجيم لانهما لا يجتمعان في كلمة واحدة من كلام العرب كذا في الصراخ النورة أهك  
(قوله ومنعه) المراد بالنع المعنى اللغوي أي لم يقبل ما قاله الجبائي لا بالمعنى المصطلح فانه بقانون المناظرة معارضة والجواب الآتي منع  
[ قوله فان الزئبق الخ ] ولو حمل كلام الجبائي على ان الرطوبة واليوسسة مقتضيتان للخفة والثقل وتختلفهما عنهما بواسطة انتفاء شرط أو وجود مانع في بعض المواد لا يثنى ذلك لم يكن في هذا الحكم كثير فائدة

الارض مانعة عن تحقق مقتضى اليبسية بقى الكلام في لزوم انقالية الماء عن الارض لكونه أرطب وأبرد منه بلا شبهة فتأمل  
(قوله ومنعه أبو هاشم الخ) قيل يحتمل أن يكون المراد تقرير مدعاه ودليله لانه منع الدليل أول المدلول بان يكون معارضة ويؤيده قوله فيما بعده والجواب عما تمسك الجبائي والحق أنه معارضة والجواب الآتي مناقضة

(قوله فان الزئبق أثقل الخ) اذا حمل الايجاب على مجرد الاقتضاء ولم يرد هذا لان التخلف عن المتقضى بسبب المانع جائز فلعل مداخلة الهواء المدافع منعت أثر الرطوبة

واخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وما ذكره غير  
 مطرد في الاحجار المكلسة التي أوقد عليها النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها (بالكلية  
 فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها أصلاً اتفاقاً) (وما أنت يقال بأن الاجزاء للمائية)  
 الظاهرة في حال الذوبان (موجودة في الذهب) قبله (مع صلابته) جداً (وكذا) الاجزاء  
 المائية موجودة (في الاحجار) الصلبة (التي تجعل مياهها) سيالة (بالحيل كما يفعله أصحاب  
 الاكسير قبل اذابتها فخرج) هذه الفاء جواب اما أي القول بوجود الاجزاء المائية في  
 الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج (عن حيز العقل) ورفع للامان عن المحسوسات  
 اذ يجوز حينئذ أن يكون بين أيدينا أنهار جارية ولا نحس بها ولذا قال الاستاذ أبو اسحق  
 لا نسلم أن المذاب بعد الاذابة بل رطب هو باق على بيوسته وليس انكار الرطوبة مع الميعان  
 بأبعد من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوسة ييوستها (ومنها أنه قال الجبائي الجسم الذي  
 يطفو على الماء) كالخشب مثلاً (انما يطفو) عليه (للواء المتشبه به) فان أجزاء الخشب  
 متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه واذا غمست صعد بها الهواء  
 الصاعد بخلاف الحديد فان أجزاءه مندمجة لم يتشبهت بها الهواء فلذلك ترسب في الماء قال  
 الآمدى يلزم على الجبائي أن الذهب يرسب في الزئبق والفضة تطفو عليه مع أن أجزاءها  
 غير متخلخلة حتى تشبهت بها الهواء (ويلزمه) أيضاً أنه يجب (أن ينفصل عنه) أي عن  
 الجسم الطافي (الهواء يطفو) وحده (وتبقي الاجزاء الاخر راسبة) في الماء لان الهواء  
 عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب أن ينفصل أحدهما عن الآخر فيرسب  
 الخشب ويطفو الهواء قال المصنف (وفيه نظر لجواز أن يكون التركيب) الواقع بين

[ قوله مع الميعان الخ ] فان الميعان غير الرطوبة كما ان السيلان غيرها

[ قوله ان الذهب يرسب الخ ] قد تحققت الرسوب والطفو من غير تخلخل الهواء فليجز ان يكون  
 لطفو الخشبية على الماء سبب غير ذلك فلا يرد ما قيل ان السلام في الطفو على الماء لا في الطفو المطلق

[ قوله بخلاف الحديد الخ ] قيل عليه لم لا يرسب اذا جعل صفيحة والجواب نتحقق المانع عن وجود  
 المقتضى وهو الاحتياج الى زيادة خرق لا يطاوعه الماء

(قوله قال الآمدى يلزم على الجبائي الخ) انما يرد اذا ثبت أن لافرق بين طفو وطفو والا فكلام

أبي على في الطفو على الماء وقصة الزئبق لا تقرب لها حينئذ

(قوله لجواز أن يكون التركيب الخ) قيل الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التي

الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي (أو الوضع) الحاصل بين الهواء وأجزاء الطافي (أفادهما) أى أفاد الهواء والاجزاء الاخر (حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال) يعني أن الجسم الطافي جاز أن يكون مركبا من أجزاء هوائية وغيرها تركبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز أيضاً أن يتخلل الهواء فيما بين أجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين أنه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) أبو هاشم (انه للثقل والخفة) أى الرسوب للثقل والطفو للخفة (وهما) أى الثقل والخفة (أمران حقيقيان عارضان للجسم) في نفسه (كما مر) يقتضى احدهما الرسوب والآخر الطفو ولا أثر للهواء في ذلك أصلاً (ويلزمه أمران الاول ان الحديد يرسب) في الماء (فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا) ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء (مع ان الثقل في الحالين واحد) فلو كان الثقل مطلقاً موجباً للرسوب لما اختلفا (الثاني ان حبة حديد ترسب) في الماء (وألف من خشب لا يرسب) فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل ألف من والحكماء كلام يناسب ما ذهب اليه أبو هاشم فأورد ههنا وجعله فرعاً بناء على ان المقصود الاصلى من المبحث السادس بيان اختلافات المعزلة في الاعتمادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال (تفريع\*)

[ قوله مركب من أجزاء هوائية ] ليس المراد منه التركيب المزاجى بل التركيب الحاصل بين الاجزاء الهوائية المتخلخلة وبين أجزاء الخشب المجاورة لها فلا يرد ان حديث التركيب لا ورود له لان الجبائي لم يقل بان الاجزاء الهوائية التي صارت جزء الممتزج سبب الطفو (قوله الاول ان الحديد الخ) يلزم هذا الامر على الجبائي أيضاً [ قوله مطلقاً ] فيه اشارة الى أن الجواب عنه بما سيحى نقلا عن الحكماء من ان الاحتياج الى تخية الماء الكثير يمنع عن الرسوب خلاف ظاهر كلامه (قوله انما يكون على سبيل التبعية) يعنى ليس التفريع ههنا بلغى المتعارف وهو ترتيب حكم جزئى على حكم كلى بل بمعنى ذكر الشيء على سبيل التبعية والاستطراد

صارت جزء الممتزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فحديث التركيب لا ورود له (قوله ويلزمه أمران الخ) قد أشرنا الى أن اللازم الاول لابي هاشم يلزم اياه أيضاً ثم ان حمل كلامه على أن الثقل مقتضى الرسوب والخفة للطفو لم يرد هذا بل الثاني أيضاً لجواز التخلف عن المتقضى لما منع كما مر غير مرة

(قوله انما يكون على سبيل التبعية) فيه اشارة الى أن التفريع ههنا ليس على المعنى المشهور

قال الحكماء الجسم ان كان أثقل من الماء ) على تقدير تساويهما في الحجم ( راسب ) ذلك الجسم ( فيه ) لانه ينقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه ( الى ) تحت وان كان ) الجسم مع مساواته للماء في الحجم ( مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء ) فلا يكون طافيا عليه ولا راسبارسوبا تاما ( وان كان ) الجسم مع التساوى في الحجم ( أخف منه ) أى من الماء ( نزل فيه بعضه وذلك ) البعض النازل يكون ( بقدر ماله ملى مكانه ماء كان ) ذلك الماء الذى ملى به مكانه ( موازنا ) ومساويا في الثقل ( لذلك الجسم كله فيكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي ) منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلّة الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الاول فتأمل واعلم انهم قالوا ان الحديد المنبسطة انما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى ان ينحى من تحتها ماء كثير وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديد المدورة وقالوا أيضا ان سبب الخفة في الاجرام الصلبة تخلخل الهواء فيها بينها فاختشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل فاذا وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي

( قوله وينزل فيه ) ويصل الى الارض ان لم يمنعه مانع والا وقف حيث منع

( قوله نزل فيه بحيث يماس الخ ) لانه يقتضي بطبعه ان يكون حيزه حيز الماء

( قوله ويكون نسبة القدر النازل الخ ) توضيحه اذا فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوى له في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك وقس على ذلك

( قوله في هذين القسمين ) أي الاثقل والاخف

( قوله فتأمل ) أى في المقايسة وهو انه لما كان الرسوب بسبب زيادة الثقل كان في صورة المساواة في موضع الماء ملائقيا بسطحه وسطحه وفي صورة الخفة كان طافيا بقدر الخفة وراسبا بقدر ما يساوي ثقل الماء

( قوله في الاجرام الصلبة ) وأما الاجسام اللينة فالسبب فيها مزاجها المقتضى للخفة كما في البسائط

( قوله لم يكن للاجزاء الهوائية النخ ) لانعدام الميل عند الحصول في الحيز الطبيعي

( قوله فيكون نسبة القدر النازل الخ ) توضيحه أن يقال اذا فرضنا أن القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوى له في الحجم ونسبة

ثقله الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كما أن نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك ولما كان النازل تقدير تساوي الثقلين تمام الجسم من غير رسوب تام ولا طفو تام كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء نصف الجسم وثلثه على تقدير كون ثقله ثلث ثقل الماء وعلى هذا القياس

( قوله لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل ) أراد بالليل المدافعة اذ قد سبق أن المعدوم في

للہواء الى فوق فان قومي وقاوم الاجزاء الثقلية دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك  
اذ عن للهبوط فسر ان لم يثأت له الانفصال عنها وبما قررناه ظهر لك انه ان حمل كلام أبي  
هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة  
هو ان الطفو انما يكون بسبب سكون مخلقه الله تعالى في الجسم فيقتضى اختصاصه بحيزه  
والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله في الراسب ومباينات يخلقها الله في اجزاء الماء  
على طريقة جرى المادة وانما لم يذكر في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة ( ومنها  
انه قال ) الجبائي ( للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو خشبة ) على الماء  
( بل يفصل الهواء منها ويصعد ) ويطفو وحده على الماء ( كما ذكرنا ) اذ لا سبب لطفو  
الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصداً بالطبع وجب ان يفصل عما هو متسفل  
بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل ( وقد عرفت ما فيه ) وهو انه ربما كان التركيب  
أو الوضع موجبا للتلازم وما نأمن عن الانفصال ( كيف ) أى كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته  
( والهواء الذى فيه ) أى فى الخشب ( لم يبق على كيفيته ) المقتضية للانفصال والصمود بل  
انكسر كيفيته بالامتزاج أو الاختلاط التام فلا يفصل حينئذ حتى يرسب الخشب فى الماء  
( ومنعه ابنه ) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوي ولا سفلى ( بل اعتماده محتلب ) بسبب  
حرك ( ويرد عليه ان الزق المنفوخ ) فيه ( للمقصور تحت الماء اذا خلى ) وطبعه يصعد

[ قوله ان لم يثأت له الانفصال الخ ] وان تأتى انفصلت وبقي ما عداها راسبة في الماء

( قوله وبما قررناه ) فى حل عبارة المتن وقوله واعلم الخ

( قوله ان حمل كلام أبي هاشم الخ ) بان لا يراد بالثقل والخفة مطلقهما كما هو الظاهر من كلامه بل  
بالنسبة الى الماء ويقيد إيجابهما للرسوب والطفو بان لم يمنع عنه مانع فبارادة أثقل والخفة بالنسبة الى الماء  
اندفع الاعتراض الثانى لان الثقل من حبة خشباً ليس أثقل من حديد وان كان أكثر وزناً منه وبالتحديد  
بعدم المانع اندفع الاعتراض الاول وهو ظاهر

الجسم اذا كان فى الحيز الطبيعى هو المدافعة وأما مبدؤها فلا دليل على انتفاءه حينئذ

( قوله على ما قاله الحكماء ) وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوي للجسم فى الحجم كما ذهب

اليه بعض الحكماء من ان الاشياء كلها تميل الى مركز العالم

( قوله ويرد عليه ان الزق الخ ) الظاهر أن هذا معارضة وان لم يكن دليل المعلق الاول مذكورا

والوكاء بكسر الواو والماء الذى يشده رأس القرية



بما يتعلق به من جسم ثقیل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق علي تحريكه وتصميده (ولو حل وكاؤه شق) الهواء الذي فيه (الماء وخرج) منه (فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك) الصعود والخروج (لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقل وطأته) وقوة عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان أكبر كان أسرع صعوداً وخروجاً من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء للاصغر أقوى لضغفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ أن يكون أشد سرعة وخروجاً وليس كذلك فظهر انه بمقتضي طبعه الذي هو في الاكبر أقوى وأشد اقتضاء للصعود (ومنها انه قال) الجبائي (لا يولد الاعتماد شيئاً لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما) أي للحركة والسكون (هو الحركة كما نشاهده) أي نشاهد التوليد (في حركة اليد لحركة المفتاح) فانه ما لم يتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كما نشاهده (في حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقصده) الحجر (اما طبعاً أو قسراً) فان ذلك السكون لا يتحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد الذي في الحجر (وقال ابنه المولد لهما) أي للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة (لوجهين الاول أنه اذا اقيم

[ قوله بما يتعلق به الخ ] هذا التقييد للمبالغة في صعوده والوكام بكسر الواو ما يشد به رأس الزق والوطأة بوزن الفعل الضغطة أو الأحدة الشديدة

( قوله كما نشاهده الخ ) تصوير للحكم السكلي بجزئي منه للايضاح لا اثبات له به ولعله يدعي بداهته [ قوله فعلنا ان حركة العمود الخ ] فيه اشارة الى ان هذا الوجه ينفي مذهب الجبائي ولا يثبت

( قوله لضغط الماء ) ضغطه يضغطة ضغطاً زحمة الى حائط ونحوه ومنه ضغطة القبر وهذا النظر الذي أورده المصنف اشارة الى ماذهب اليه قوم من أن العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الانقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه وقد رده الشيخ في الاشارات صريحاً بما ذكره الشارح حيث قال من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعاً تحته مثلاً لا بطبعه كذبه أن الأكبر أقوى حركة وأسرع طفواً والقسري يكون بالضد من هذا

( قوله للاصغر أقوى ) اذلا شك ان دفعه الى فوق الذي هو خلاصة معنى الضغط أسهل وما قيل من ان الضغط انما يكون عند شدته التكاثف بين الاجزاء وذلك بالكبر دون الصغر بما لا يلفت اليه ( قوله لسكونه ) اللام فيه وكذا في لحركة المفتاح متعلقة بالضمير البارز في نشاهده باعتبار رجوعه الى التوليد

( قوله لوجهين الاول الخ ) فيه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان توليد الاعتماد للسكون

عمود) يمكن انتصابه قائماً على رأسه منفرداً فنصب كذلك (وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمداً الى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعامة تمنعه عن ذلك ثم اذا أزيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة) وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلنا أن حركة العمود لم تولد من الحركة بل من الاعتماد واليه أشار بقوله (وما هو) أى سقوطه الى تلك الجهة (الا للميل الذى أحده فيه الاعتماد عليه الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر اذا ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لا متناع التداخل) بين الاجسام (والتأخر لا يولد المتقدم) وفيه نظر اذ لا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل وأما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح أن يقال تحركت اليد فتتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز أن تكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر (وقال ابن عياش) من البصر بين (بتولدها) أى بتولد الحركة والسكون (من الحركة تارة ومن

مذهب أبي هاشم

[ قوله الثاني حركة اليد الخ ] أى اذا حركنا باليد حجراً من جهة الى أخرى يكون حركة اليد الى جهة متأخرة عن حركة الحجر الى تلك الجهة اذ لو تقدمت حركة اليد على حركة الحجر لزم تداخل اليد والحجر وهذا الوجه جاز فى كل حركة جسم تولد حركة جسم آخر ولا يجرى فى حركتين لجسم واحد تولد احدهما الاخرى كالحجر المساعد فهذا الدليل أيضاً لا يثبت مدعاه الا اذا ضم اليهما انه اذا لم تولد الحركة الحركة فى هاتين صورتين كان المولد هو الاعتماد اذ لا ناك واذا ثبت توليد الاعتماد فى بعض الصور ثبت فى كلها اذ لا فارق

وقد يقال انما لم يتعرض له ادعاء لظهوره فان سكون الحجر المرمي عند ما ينزل الى الارض ليس بواسطة الحركة القسرية السابقة وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد على الارض بقى فيه بحث وهو أن المدعى عام وهذا الدليل خاص الآن يحمل على أن المراد نفي مذهب الخصم أى تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة أو يدعى عدم الفرق بين هذه الصورة وسائر صور الحركة وفيهما نظر اما نفي التوجيه الاول فلأن مدعاه تولد جميع الحركات المتولدة من الاعتماد وقد بقى حيثئذ بلا دليل وأما نفي الثاني فلظهور المنع فى انعدام الفرق (قوله الثاني حركة اليد الخ) فيه بحث لان حركة الماء فى الزلاقات الى فوق بسبب جذب ما فيها قسرية متولدة من حركة ما فى الانبوبة ولا يجرى فيه الدليل الثاني اللهم الا أن يحمله على نفي مذهب الخصم وفيه ما فيه

(قوله وفيه نظر) الاولى أن لا يذكر النظر هنا حذراً عن شوب اللغوية فانه سينقله عن الآمدي بعد أسطر

الاعتماد أخري لمتسكيهما ) فان متمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالضوابط حينئذ تجوز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا أيضاً لكن الآمدى تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال علي الجبائي كما أن حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد بأولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائي قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي أن من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاذفار وحينئذ كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد أولى من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز أن تكون حركة الشعر والاذفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال علي أبي هاشم لأن نسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلا نسلم أن حركة

( قوله متمسك الجبائي الخ ) وهو للمشاهدة

( قوله ويتولد من حركة يده الخ ) لان التوليد عبارة عن ان يوجب فعل لعامله فعلا آخر وليس ههنا حركتان احدهما حركة اليد وتأتيها حركة الشعر والاذفار بل هي حركة واحدة تنسب الى اليد بالذات والى ما عليها بالترتيب كحركة رايك السفينة

( قوله لمتسكيهما ) قيل الظاهر من لفظ المتمسك الدليل مع أن الجبائي يدعي البداهة كما يدل عليه قوله نشاهده هذا ثم الظاهر أن المراد بتمسك أبي هاشم هو متمسك الاول لان متمسك الثاني يجتمع مع متمسك الجبائي كما لا يخفى

( قوله فقال علي الجبائي الخ ) فان قلت لعل الجبائي يثبت بتوليد حركة جالس السفينة على لوح أمس منها من حركتها اذلا اعتمادا للسفينة على الجالس فتعين تولد حركته من حركتها قلت المراد بابطال ما ذكره في مثل حركة اليد والمفتاح فان مدعي الجبائي تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة فلا باطل في صورة ابطال لدعاه وليس من قبيل المناقشة في المثال المردود عند المحققين نعم للجبائي أن يجعل هذا من صور استقلال الحركة بالتوليد الا أن يقال المولد ههنا أيضاً اعتماد الجالس على السفينة على أن الشارح لما صرح باعتماد اليد على ما عليها من الشعر والاذفار لم يبعد دعوى اعتماد السفينة على الجالس فيها ( قوله ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاذفار ) اذ الشعر والاذفار لاحياء فيها فلا يمتد

اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا في الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنها أنه قال) الجبائي (في الحجر المرمي) بالفسر (الى فوق اذا عاد هاويا) أي نازلا (ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة) بناء على أصله من أن الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد (وقال ابنه بل) هي متولدة (من الاعتماد الهابط) الذي في الحجر بناء على أصله من أن الحركة انما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف (وهذا فرع الخلاف الذي قبله) ثم قال (وعلى الرأيين فيه تحكم) وترجيح بلا مرجح (أما الاول فلأنه اذا قيل كل حركة) من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة للحجر المفسور (ولدت حركة صاعدة الا) الحركة (الاخيرة فانها تولد) حركة (هابطة فهو تحكم) بحت (بل كان يجب أن يذهب) الحجر المفسور (الى غير النهاية) بأن يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة أخرى صاعدة بلا انقطاع (وأما الثاني فلأن الاعتماد) الهابط الذي في الحجر (اذا كان يوجب النزول فليوجبه أولا) أي في ابتداء الحركة وأيضاً القول بأن كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتماداً صاعداً دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح (هكذا قيل) في الاعتراض على الرأيين (وفيه نظر لان الحركة) التفسيرية (نصف كلما بعدت عن المبدأ) القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج التحريك الي خرقه (فليست طبقاتها متماثلة) حتي يجب تساويها في الاحكام (فقد تنهى) الحركة الصاعدة

(قوله كما مر تحقيقه) بقوله وفيه نظر ولما كان ماسبق منعاً لازوماً للتداخل وما ذكره الآمدى منعاً للبعدية لم يلزم التكرار

اليهاحكم القدرة حتي تكون متحركة بالقدرة مباشرة  
(قوله اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود) الحركة عند المتكلمين كونان في آئين في مكانين أو السكون الاول في المكان الثاني وعلى هذا لاشبه في تعدد الحركات المتصاعدة في الصورة المفروضة وان لم يتعدد عند الحكماء لا الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع كما علم من قواعدهم  
(قوله منضمة الى مقاومة ما في المسافة الخ) هذا الانضمام أكثرني وليس بالازم وانما يلزم لو امتنع الخلاء في مسافة الحركة الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين ولو سلم امتناع الخلاء فانما يلزم ما ذكر لو كان الهواء راكداً أو متحركا الي خلاف جهة الحركة اليها لسكن محالفاً للاعتادات المجتلبة اذ لو قدر حركته الي جهة العلو موافقاً في اعتماد الاعتادات المجتلبة لم يوجد مقاومة ما في المسافة أيضاً

في الضعف (الى ما يوجب) أي الى طبقة توجب الحركة (النازلة) التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كانت قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي (والاعتماد اللازم) الذي في الحجر (مغلوب في الاول) أي في ابتداء الحركة (بالمجتلب) الذي أفاده القاسر (ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا) بمقاومة الطبيعة والخروق في دفعه (حتى بصير) المجتلب (مغلوبا) واللازم غالبا (وحينئذ يوجب) الاعتماد اللازم (النزول) والجواب عن توليد الاعتمادات مامر في توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه أيضا (ومنها أنه قال أكثر المعزلة ليس بين الحركة الصاعدة والمهابة سكون اذ لا يوجب الاعتماد لا اللازم) فانه يوجب الحركة المهابة (ولا المجتلب) لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون أصلا (وقال الجبائي لا استبعد) ان يكون بين الصاعدة والمهابة سكون (وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب) في أول الحال (فيصعد) الجسم الى فوق (ثم يقلب) الاعتماد (النازل فينزل) الجسم الى تحت (ولا بد بينهما من التعادل) فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي (وعنده) أي عند التعادل (يكون السكون) اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا مهابة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه (وهو) أي الاستدلال الذي نصر به مذهبه (لا يوافق مذهبه) لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والمهابة

[ قوله ولا شيء هناك غيرها الخ ] أي عما يمكن اسناد السكون اليه فلا يرد انه يجوز ان يكون لطبيعة الجسم اذ الطبيعة من حيث هي لا تقتضي شيئا من الحركة والسكون ولا انه يجوز ان يكون أثرا للواجب تعالى لانهم لا يجوزون اسناد آثار الممكنات اليه تعالى ثم انه مبني على ان السكون وجودي والا فيجوز ان يكون علته عدم علة الحركة على انه عدم ملسكة فلا بد له من علة وجودية (قوله غالب) هذا يقتضي وجود الاعتماد المهابط وقد سبق ان مذهب الجبائي التضاد بين الاعتمادات مطلقاً وبهذا الوجه أيضاً ينصر خلاف مذهبه

(قوله لا توافق مذهبه) لك ان تقول لاجل عدم موافقه قيل ربما نصر ولم يقل واستدل عليه

(قوله ولا شيء هناك غيرهما) فان قلت لم لا يستندون السكون الي ارادة المختار قلت مذهبهم النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعض منها والكلام هنا عليه لان مدعاهم نفى وجوب السكون ولا وجه لوجوب السكون ههنا الا من الاسباب الظاهرة

متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معني قوله (اذ بحث توليد الاعتماد لهما) أي للحركة والسكون (خلاف أصله) فلا يمكن له الاستدلال به (بل حقه ان يقول) موافقا لأصله (الحركة الاخيرة) من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلاً (توجب) له (سكوناً) أولاً (ثم حركة) نازلة (فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم) كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة ايها (وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم) فن جوز أن تكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد تولدها للسكون أيضاً فان الاول أبعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد وأما قضية التعادل فقد يقال جاز أن يكون الاعتماد المجتلب غالباً في آن ومغلوباً في آن عقبيه بلا فاصل فلا يلزم سكون أصلاً **المقصد الرابع** في الصلابة كيفية بهامانة الغامز أي كيفية للجسم يكون بها ممانعة للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته (واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك) وانما اعتبر هذا القيد (احترازاً عن الفلك) فانه لا بوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري (فهو عدم ممانعة لها وقيل بل) اللين (كيفية بها يطبع الجسم للغامز فهو) على هذا التفسير (ضدها) لكونها وجودية أيضاً قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة

### ( عبد الحكيم )

( قوله فن جوز الخ ) الاظهر ان يقال فن قال المولد للحركة والسكون هو الاعتماد لم يجوز السكون بين الصاعدة والهابطة اذ لا اعتماد فلا سكوت ومن قال المولد لهما الحركة جـوز ان تكون الحركة الصاعدة مولدة للسكون الا ان الشارح قدس سره راعى القرب  
( قوله أبعد من الثاني ) أي لكونهما متضادين بخلاف الحركة الصاعدة مع السكون اذ لا تضاد الا بين الانواع الاخيرة من جنس واحد  
( قوله ومن لم يجوز ذلك الخ ) فيه ان عدم التجويز يستلزم عدم الارتكاب لا ارتكاب العدم  
( قوله وأما قضية التعادل الخ ) أي لا نسلم ان المغلوب لا يكون غالباً الا بعد التعادل  
( قوله كيفية بها الخ ) كونها مغايرة للممانعة بناء على ان الممانعة انما تحقق حال الغمز والصلابة ثابتة في الجسم الصلب قبلها وليست لذاته لكونه من شأنه قبول الغمز فسكون الكيفية زائدة  
[ قوله قال الامام الرازي الخ ] المشهور ان الكيفيات الملموسة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

وذلك ان الجسم اللين هو الذي ينغمر فهناك أمور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التغير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول ذنبك الامرين وليس الأولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتمين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه أمور الاول عدم الانغماز وهو عدى الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست أيضاً صلابة لان الهواء الذي في الرق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذلك الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو الانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية ( المقصد الخامس ) الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم ( والخشونة عدمه ) بان يكون بمض الاجزاء ناتوا وبعضها غائراً فها على هذا القول من باب الوضع دون الكيف ( وعند الحكماء ) هما ( كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم ) تابعتان للاستواء والملاسة المذكورين ( وقيل ) قائمتان ( بسطح الجسم ) فان قيام المرض بالعرض جائز عندهم ( النوع الثاني ) من الكيفيات المحسوسة ( المبصرات ) قال في المباحث المشرقية اللائق ان تردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا أن الكلام فيها مختصر فاخترناه وأردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة ( وهي الالوان والاضواء ) فانهما مبصرتان بالذات ( وأما ما عداها من الاشكال

واللطافة والكثافة والزوجة والمهاشة والجفاف والبلة والثقيل والخفة والخشونة والملاسة والصلاية واللين والتعقيق ان الاربعة الاخيرة ليست منها

( قوله اللائق ان تردف الخ ) سيجيء وجهه في بحث المذوقات ثم الاختصار ليصير وجهها لتأخير المذوقات لا لارداف المبصرات الا ان يضم شيء آخر معه مثل ان يقال المشمومات أقل بحثاً من المذوقات فلذا أخرجت عن السلك والمبصرات أمور قارة والبحث عن القارة أهم فلذا قدم المبصرات على المشمومات

( قوله فهناك أمور ثلاثة ) بل أربعة رابعها عدم المقاومة الا أن يكتفى عنه بذكر الامر الثالث كما اكتفى به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو الانفعال

( قوله واللين ليس كذلك ) أي ليس بمبصر وفي هذا التقرير اشارة الى دفع اعتراض الابهري بجواز كون أمر واحد ملموساً ومبصراً ووجه الدفع أن الدليل على انتفاء كون الاولين ليناً عدم كون اللين محسوساً بالبصر قطعاً لان انتفاء الملموسة فيهما بدليل كونهما مبصرين حتي يرد ما ذكر ( قوله بذكر الكيفيات المذوقة ) سيأتي وجهه في أول المذوقات

والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك (فعمد الحكماء انما تبصر بواسطتهما) واختلفوا في الاطراف أعني النقطة والخط والسطح ف قيل هي أيضاً بصرية بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئياً ثانياً وبالعرض لا أولاً وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض أن يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئياً ثانياً وبالعرض والاول مرئياً بالذات وأولاً على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لونا مضيئاً فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء أولاً وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك كانت وان هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل

( قوله يتعلق بشيء آخر ) وليس المراد ما هو الظاهر السابق الى الفهم وهو ان يكون رؤية واحدة معينة وحركة واحدة معينة متعلقة بشيئين فانه باطل بالضرورة بل الرؤية والحركة متعلقة بشيء واحد والشيء الآخر متعلق بالشيء الاول بحيث يتصف بسببه بما هو أثر الرؤية والحركة فالمراد بتعلقها بشيء آخر ان يتصف بواسطة الاول بما هو أثر الرؤية والحركة فاندفع ما يورد من ان تعلق الرؤية المعينة بشيئين محال وان حصل على ان الشيء الثاني تعلق بما يتعلق به الرؤية يلزم ان يكون جميع الاحوال والاعراض مرتبة بالنسبة اذا كانت أحوالاً للمرئي بالذات

[ قوله ولهذا انكشف الخ ] دليل اني على تعلق الرؤية بكل منهما بالذات وتحقيق الفرق بين المحسوس بالذات والمحسوس بالعرض على ما يفهم من الشفاء ان ادراك الحواس انما هو بافعال الحواس بصورة المحسوس بل المدرك حقيقة هي تلك الصورة فاذا كانت الصورة حاصلة في الحاسة بنفسها لا تتبع صورة أخرى كانت محسوسة بالذات وان كانت حاصلة يتبع صورة أخرى كانت محسوسة بالعرض

( قوله والاستقامة والانحناء ) فان قلت ذكر الامام في المخلص أن الاستقامة والانحناء والتعذب والتفرع من الشكل فالاولى حيث أن لا يذكرا بعد ذكر الشكل قلت الاستقامة والانحناء يعرضان للخط قطعاً ولا يتصور للخط شكل لامتناع احاطة طرفه به وهي معتبرة في الشكل فالحق انها من الكيفيات المختصة بالقادر

( قوله الى غير ذلك ) أراد بغير ذلك الشفيف والكثافة مثلاً وأما ما يتوهم من أبصارنا مثل الرطوبة واليبوسة والملازمة والخشونة فبني على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه

( قوله انما تبصر بواسطتهما ) مبني على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبصرة بالذات



واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشئ  
منهما رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله  
وغيرها فهي صرئية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف  
الضوء واللون ومن زعم أن الاطراف صرئية بالذات جعلها مرئية برؤية أخرى مغايرة لرؤية  
اللون (واعلم أنه لا يمكن تعريفهما) أي تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فان الاحساس  
بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر  
في مباحث الحرارة (وما يقال) في تعريفهما (من أن الضوء كال أول للشفاف من حيث  
هو شفاف) وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كالألوان للشفاف في جسميته ولا في شئ  
آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كالألوان أنه كال ذاتي لا عرضي (أو كيفية لا يتوقف  
ابصارها على ابصار شئ آخر ومن أن اللون بعكسه) أي كيفية يتوقف ابصارها على  
ابصار شئ آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصير مستتيلا لا يكون مرئيا (فتعرف بالاخني)

[ قوله لا يفي به ما يمكننا ] لان الحاصل في الذهن بعد حذف مشخصات الجزئيات نفس ماهيتها  
فهو تصور بالسكنه الاجمالي وما يمكننا من تعريفاتهما انما هو الرسم لعدم الاطلاع على ذاتيات الماهية  
الحقيقية وهو يفيد العلم بالوجه وقد مر تفصيله

[ قوله كال أول للشفاف من حيث هو شفاف ] وتحقيقه ان من الاجسام ما شأنه ان لا يحجب تأثير  
المضي فيها وراعه كالماء وهو الشفاف وما من شأنه الحجب فنه ما شأنه ان يرى من غير احتياج الى  
حضور شئ آخر بعد وجود المتوسط الشفاف وهو المضي كالشمس ومنه ما يحتاج اليه وهو الملون فانه  
يحتاج في ظهوره ورؤيته الى الضوء والشفاف انما يصير شفافا بالفعل لوجود الضوء فالضوء ما يتم به شفافيته  
ويصير به شفافا بالفعل بلا توسط امر آخر فيكون كالألوان ذاتيا له بخلاف اللون فانه كال للملون من حيث  
ملونيته ليس بكال ذاتي له بل بواسطة الضوء ولذا فسر في الشفاء بكيفية يكمل بالضوء من شأنها ان  
يصير الجسم مانعا بالفعل المضي فيما يتوسط ذلك الجسم بينه وبين المضي

[ قوله والمراد بكونه كالألوان أول الخ ] أي ليس الاول ههنا بالقياس الى السكال الثاني كما في تعريف  
النفس والحركة بل ان لا يكون كالألوان بواسطة امر آخر ومن هذا ظهر ان تبديل لفظ بذاتها على ما في  
الشفاء والمباحث من أنه كيفية هو كال بذاتها للشفاف بقوله أول تبديل محل  
[ قوله يتوقف ابصارها ] أي بذاتها فلا يرد الكيفيات المبصرة بتبع اللون

(قوله أي كيفية يتوقف ابصارها) أي ابصارها بالذات وبه يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها  
على ابصار الضوء واللون ولكنه لا يصير بالذات

كما لا ينبغي ولعل المراد بما ذكره هو التنبيه على خواصهما وأحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كانت رطوبة اللون مشروطة برطوبة الضوء أو رد كلا منهما في قسم فقال (ولنجعل مباحثهما قسمين)

### القسم الأول

في الألوان (قدمنا على الضوء مع كونها مشروطة بها إما في رؤيتها أو وجودها على ماسياتي لأنها أكثر وجوداً في الأجسام التي عندنا) وفيه (أى في القسم الأول) (مقاصد) ثلاثة الأول قال بعض من القدماء (لا وجود للون) أصلاً بل كلها متخيلة (وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضي للأجزاء الشفافة المتصغرة جداً في زيد الماء) فانه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر (و) كما (في النتائج) فانه أجزاء جديدة صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضاً (و) كما (في البلور والزجاج المسحوقين) سبحانه فانه يرى فيهما بياض مع أن أجزاءهما المتصغرة لم يفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى

(قوله ولما كانت الخ) الاظهر ولما كان كل واحد منهما مرئياً بالذات اذ لا دخل في جعل مباحثهما قسمين للاشتراط المذكور

(قوله أورد كلا منهما الخ) أى تنبيه على تغايرها باعتبار الشرطية والمشروطية

[قوله مع كونها مشروطة بها] والشرط مقدم على المشروط بالطبع

(قوله لأنها أكثر الخ) فان ما سوى الهواء كلها ملونة والمضي منها ليست الا النار وكون اللون مشروطاً في وجوده أو ظهوره بالضوء لا ينافي عمومته كما لا ينبغي

(قوله لم يفعل بعضها عن بعض) لعدم الرطوبة الموجبة لتلاقى سطوح الاجزاء المتصغرة الموجب

للتفاعل بخلاف النتائج

(قوله لأنها أكثر وجوداً في الأجسام التي عندنا) هذا على تقدير أن لا يشترط اللون بالضوء في وجوده اذ لو اشترط به في ذلك لم يتحقق لون بلا ضوء فلا يثبت أكثرية اللون من الضوء في الأجسام التي عندنا حتى يجعل سبباً لتقديمه في قوله لوجودها تأمل هذا وسيجيء أن الضوء مشروط باللون في الوجود عند بعضهم فوجه التقديم حينئذ ظاهر

(قوله لم يفعل بعضها عن بعض) في حواشي التجريد ان سألنا اشتراط وجود اللون بحصول المزاج فلا نسلم عدم حصول المزاج فيها ذكر من الامثلة لجواز أن يحدث بأدنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوي

يحدث فيهما اللون (و) كما (في موضع الشق من الزجاج) وفي بعض النسخ من الشفاف (النخين) فانه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) أى يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعنى ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في أعماقه أخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سواداً وأيضاً (فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد) فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد (وقيل السواد لون حقيق فانه لا ينساخ) عن الجسم البتة فدل ذلك على أنه حقيق (بخلاف البياض) فان الابيض

( قوله مع كونه أبعد الخ ) لعدم وجود الاجزاء المتصغرة

( قوله وهو عدم الخ ) لا يخفى ان في البياض المتخيل كان المرئى هو الضوء المنعكس من الاجزاء المتصغرة الشفافية فالمرئى موجود وكونه بياضاً متخيل وأما في صورة السواد فليس الموجود الا ذات الجسم وعدم غور الضوء أمر عديم فلا يتعلق الرؤية بالسواد أصلاً الا ان يقال ان رؤية السواد كروية الظلمة متخيل والمتحقق هنا عدم الرؤية واليه يشير قول الشارح قدس سره فتبقى السطوح مظلمة الخ ولا يخفى انه سفسطة

( قوله وأيضاً فان الخ ) أشار بتقدير الواو ولفتة أيضاً الى ان الفاء في قوله فان عاطفة على قوله لما يخرج اما بمعنى الواو أو لجرد التعقيب في الذكر وليست تعليلية كما يتبادر الى الوهم لانه ليس غلة لاخراج الماء والهواء فانه يدهى وان كان الواو من الماتن فزيادة الشارح قدس سره لفظ أيضاً والفاء لزيادة الكشف والايضاح

( قوله فان الابيض قابل الخ ) ليس المراد بالقبول الاستعداد لانه ليس مستعداً للبياض لحصوله بالفعل ولا الامكان الذاتي لانه لا يصح الكبرى اذ ما يمكن للشيء لا يجب خلو عنه بل العروض والانصاف والمعنى ان الابيض يعرض له الالوان كلها من البياض وغيره على التعاقب والتبادل وكل ما يفرض له الالوان كلها يجب ان يكون خالياً عنها على التعاقب لئلا يجتمع الضدان فاذا عرض له ماسوى البياض يجب

( قوله وأيضاً فان الثياب الخ ) أشار بإيراد لفظ أيضاً مع اعدامه في عبارة المصنف الى أن الاولى أن يجعل هذا دليلاً مستقلاً على المدعى لامن تمة الاول كما يشعر به عبارته فان هذا دليل اتي كما أن الاول دليل لى وكل منهما يفيد المدعى

( قوله فان الابيض قابل للالوان كلها ) قد يجاب بمنعه فان الابيض انما يقبل من الالوان ماسوى البياض الذى فيه فلا يلزم الاعراء عنها وان أريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجمع الفعل منعاً للكبرى وهو ظاهر

قابل للألوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بأن عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا إذ يجوز أن يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على أن سواد الشباب ينسلخ بالشيب وأهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وبأن أنسلاخ البياض لا يدل على أنه تخيلي لجواز أن يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشيء لا يجب أن يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له ( وقال ابن سينا في موضع من الشفاء ) أي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات ( لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر ) سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا في شيء من الصور ( و ) قال ( في موضع آخر ) أي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء ( قد يحدث ) البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل ( لوجوده ) خمسة ( الاول ان بياض البيض ) مع كونه شفافا ( يصير أبيض بعد سلقه ) واغلاؤه بالنار ( ولم تحدث النار ) بالطبخ ( فيه هوائية ) وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض ( لانه بعد الطبخ أقل ) مما كان قبله وما ذلك الا خروج

خلوه عن البياض فقد انسلخ البياض بخلاف الاسود فانه لا يعرض له سوى السواد حتى يجب خلو عنه فان قيل انسلاخ البياض معلوم بالضرورة فما الحاجة الى الاستدلال عليه قلت المعلوم بالضرورة انصباح الابيض بالالوان وهو لا يستلزم انسلاخ البياض عنه لجواز ان يكون باستتاره

( قوله والقابل للشيء الخ ) حاصل هذا البحث منع كون البياض تخيليا بمنع كبري دليله فالائق لترتيب البحث تقديمه على قوله وبأن انسلاخ الخ لانه تسليم الانسلاخ ثم ان هذا البحث مندفع بما قررناه لان الماعل لم يقل بان القابل لكل شيء يجب ان يكون عاريا عنه بل القابل للالوان يجب خلوه على التعاقب ( قوله والا امتنع الخ ) لان القابل بمعنى المعروض اذا وجب خلوه عن المعارض حال القبول والاتصاف امتنع اتصافه به فلا يرد ما توهم ان المراد ان القابل ما دام قابلا يجب خلوه فلا ينا في اتصاف ذاته به فانه مبقى على ان يراد بالقابل المستبعد

( قوله لا أعلم حدوث البياض ) فيكون حدوثه حدوثا تخيليا فلا يرد ان الحدوث الحدوث يقتضى وجوده في الخارج فيكون لونا حقيقيا

( قوله قد يحدث البياض بطريق آخر الخ ) فيكون حدوثه حدوثا حقيقيا

( قوله كونه شفافا ) أي غير ملون

( قوله والا امتنع اتصافه به ) فيه نظر لان القضية مشروطة فلا يلزم الامتناع الاتصاف مادام قابلا وهو حق

( قوله سوى طريق التخيل ) يعني أن الذي يري من البياض ليس شيئا غير الضوء فالحكم بأنه غير

الضوء تخيل لانه ليس ههنا شيء ونحن نخيل شيئا ونسميه بياضا

المهواة منه وأيضاً لودخلت فيه هواية ويضته لكان ذلك خثورة لالنعقادا ( الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء ) ويتخذ أهل الحيلة ( وهو خل طبخ فيه المرء ارسنج حتى انحل فيه ثم يحصف الخل ) حتى يبق شفافا في الغاية ( ثم يخلط ) هذا الخل المصنعي ( بماء طبخ فيه القلى ) أولاً ثم طبخ فيه المرء ارسنج ثانياً وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كأنه الدفعة فانه ينعقد ذلك الخلو ط ( فيبيض ) غاية الابيضاض كاللبن الرائب ( ثم يحف ) بعد الابيضاض ( فليس ) ايضاضه ( لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء ) والالم يحف بعد الابيضاض لكنه لا يحف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي المباحث الشرقية أنه اذا خلط هذان الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان منعلا ومتفرقا في الخل ولالان تلك الاجزاء تقاربت حتى انمكس ضوء بعضها الى بعض فان حدة ماء القلى أولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذى قالوه ولقائل أن يقول على هذين الوجهين جاز أن يكون لتخيل البياض سبب آخر لانهما اذا للفروض أنه لااعتماد على الحس والالوجب الحكم بكون الناتج أبيض

( قوله خثورة ) الخثور سطرشدن مايع والماضي خثو وخر بضم العين  
( قوله المرء ارسنج ) وقد يسقط الراء الثانية معرب مهوار سنك والقلى بالكسر كالى شئ يتخذ من حريق الجص والمرتك كقعء المرء ارسنج  
( قوله كاللبن الرائب ) قال أبو عبيدة اذا خثر اللبن فهو الرائب  
( قوله وفي المباحث الشرقية الخ ) اشارة الى تقرير الوجه الثاني بطريق آخر  
( قوله جاز ان يكون الخ ) يعنى ان اللازم من الوجهين ان لا يكون البياض فى الصورتين متخيلا بذلك الوجه لا ان لا يكون متخيلا أصلا والمطلوب هذا لثبت كونه لونا حقيقياً

( قوله خثورة ) الخثورة تقيض الرقة  
( قوله فيه القلى ) القلى الذى يتخذ من الاشدان  
( قوله كاللبن الرائب ) قال أبو عبيدة اذا خثر اللبن فهو الرائب  
( قوله لان ذلك كان منعلا ) قيله عليه يجوز أن يكون التفرق فى الخل قبل الخلط مانعاً من دخول الهواء لميعانه وعدم خثوره وغلظه وفيه تأمل  
[ قوله ولقائل أن يقول الخ ] هذا مأخوذ من كلام الامام الرازى فى المخلص وقد يجاب عنه بان عدم الاعتماد على الحس ليس الا فيما يعرف له سبب التخيل اما لمجرد تجوز السبب فلا ولا فلا علم لان من فقد حساً فقد فقد علماً وهو منه سفسطة

حقيقة (الثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية) أى يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كأنه يأخذ من أول الامر في سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يعمى (ومن الحمرة فالقنمة) أى يأخذ من البياض الى الحمرة ثم الى القنمة ثم الى السواد (ومن الخضرة فالنيلة) أى يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلة ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة فإن لم يكن الايباض وسواد وكان أصل البياض وهو الضوء الذى قد استحال ببعض الوجوه لم يمكن فى الاخذ من البياض الى السواد الا بطريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدّة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فإن ثبوتها يتوقف على شوب من غيرهما ولا بد أن يكون ذلك الشوب من مرئى وليس فى الاشياء ما يظن أنه مرئى وليس سواداً ولا بياضاً ولا مركباً منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئاً غيرهما امكن ان تتركب الالوان وتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التى تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذى تحاطه النار كان حمرة ان كان السواد غالباً على الضوء أو صفرة ان كان السواد مغلوباً وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سواداً ليس فى أجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر ما سيأتى

( قوله ولا بد ان يكون ذلك الثبوت الخ ) بناء على أن المختلط من المرئى وغيره لا يكون مرئياً وفي بحث اذ يجوز ان يكون لاجل اختلاط الشفاف بالنظم على ما سيحى  
( قوله أمكن ان تتركب الالوان ) أى الصناعية وتعدد الطرق الصناعية فلا يرد انه انما يتم على تقدير كون حدوث البياض بطريق التخيل

( قوله ولا مركباً منهما الا الضوء ) هذا مبنى على المذهب المختار عندهم من أن أصل الالوان هو السواد والبياض والباقي تركب منهما

( قوله أمكن أن تتركب الالوان الخ ) وقد تركب الالوان وتعدد الطرق فوجب أن يجعل الضوء

غير السواد والبياض واذا جعل غيرهما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق التخيلي

( قوله ليس فى أجزائه اشراق ) هذا مخالف لما سيذكره من أن فى الخضرة مخالطة السواد المشرق للصفرة اللهم الا أن يجهل على اختلاف المذهب ويحمل الاول على سبب اشراق الاجزاء والثاني على

تفصيله فقله (ولولا اختلاف ما تتركب) هذه الالوان المتوسطة (عنها لا يحد الطريق)  
 اشارة الى ما نقلناه عنه (الرابع الضوء لا يتقل السواد تجربة) أى اذا انعكس  
 الضوء من جسم ضئيل أسود الى جسم آخر لم يصير المنعكس اليه أسود (فلو لم يكن الا  
 سواد وبياض) على الوجه الذى ذكر (وجب أن يصير المنعكس اليه أحمراً وأخضر) لان  
 هذه الالوان حينئذ انما هي لاختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء  
 الشفافة دون السواد فوجب أن لا ينعكس الا البياض الذى هو الضوء وهو باطل قطعاً قال  
 الامام الرازي وفي هذين الوجهين أيضاً نظر لجواز أن يوجد هناك أمور مختلفة لأجلها

( قوله انما هي لأجل اختلاط الشفاف ) أى الجسم الشفاف بالمظلم فانه اذا كان الجسم شفافاً محضاً  
 نفذ الهواء المستقى فيه فتخييل البياض واذا كان مظلماً كان سواداً واذا اختلما تختلط الالوان المختلفة  
 على حسب مراتب الاختلاط

( قوله فوجب ان لا ينعكس الخ ) اذ لا انعكاس الا عن الموجود ولا موجود السواد ولا انعكاس  
 منه أو الضوء الذي يتخيل انه بياض فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون للتركيب والانضمام مدخل في  
 خصوص الانعكاس ولا يجب ان لا ينعكس الا البياض لم يمكن منع الانعكاس حقيقة وانما هو تخييل وهذا  
 ما ذكره الامام

( قوله ان يوجد هناك ) أى في صورة الاتحاد بطريق آخر غير الاغبار وصورة الانعكاس أمور مختلفة

اثبات اشراق المجموع من حيث هو مجموع فان انتفاء الاشراق في كل واحد من الاجزاء لا يستلزم انتفاء  
 عن المجموع ولا يخفى بعده واعلم انه لم يصرح في شئ من الطرق الثلاثة السابقة بتوسط الصفة فلعل  
 التعرض لها هنا باعتبار أن الخضرة المذكورة في الطريق الثالث متولدة عنها ومن هذا يعلم أن الاظهر  
 أن يقال في الطريق الثالث ومن الصفة فالخضرة فالنبيلة الا انه اكتفى بما ذكره من تولد الخضرة من الصفة  
 ( قوله الضوء لا يتقل السواد تجربة ) قال الامام في الملخص الارجوانية والنيروزية والخضرة الناصعة  
 والحمرة الصافية ألوان مشرقة قريبة من طباع الضوء ولذلك ينعكس الى غيرها كالأضواء والغبرة والكعبة  
 والعودية والسواد وأمثالها مظلمة ولذلك لا ينعكس الى غيرها

( قوله وجب أن لا يصير المنعكس اليه أحمر وأخضر ) واذا صار أحمر وأخضر وجب أن يكون هناك  
 شئ مرئي غير السواد والبياض على الوجه الذى ذكر أعنى على طريق التخييل وليس غير الضوء كما  
 عرفت فوجب أن يكون الضوء غيرهما فثبت بياض ليس أصله ضوءاً

( قوله فوجب أن لا ينعكس الا البياض ) قيل لم لا يجوز أن يكون للتركيب والانضمام مدخل في  
 خصوص الانعكاس فلا يجب أن لا ينعكس الا البياض

يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد (الخامس أن الطبخ يفعل في الجص والثورة) من البياض (ما لا يفعله السحق والتصويل) أى الدق فليس بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما تخلخلا وتفرق أجزاء فذاخيهما الهواء المضى والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما مزاجا يوجب ذلك الايضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه أن البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء نم لسنا نمنع أن يكون للضوء المضى تأثير في التبييض قال المصنف (واذ قد تقرر ذلك فانه قد اعترف) أى ابن سينا (بأن لا بياض فيما ذكره من الامثلة) وهى زبد الماء واخواته (ويلزم السفسطة) وارتفاع الامان عن الحس بالسكينة وههنا بحث وهو أنه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بأن المحسوس في هذه الامثلة أمر موجود هو الضوء المتماكس وجعله بياضا حادنا بطريق مخصوص وقال وأما أنه هل يكون بياض غير هذا فما لم أعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتى لى كلام فى هذا المعنى أشد استقصاء وأشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على أن البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر أن البياض

(قوله وان لم يكن لها وجود الخ) بل الموجود انما هو السواد أو الضوء الذى يحميل انه بياض فيكون وجود تلك الكيفيات وانعكاسها متخيلا  
(قوله ان الطبخ أفادهما تخلخلا الخ) وما قبله انه لم لا يجوز ان يكون لتفاوت التخلخلين فان الطبخ بكثير الحجم دون السحق فناف لما قالوه فى بياض الزجاج المسحق  
(قوله أفادهما مزاجا الخ) فيكون حدوث البياض بطريق الاستحالة  
(قوله وارتفاع الامان الخ) لانه حكم بوجود البياض فى الامثلة المذكورة ولا بياض فى الحقيقة فيكون منهما ولا شهادة لهما

(قوله وهو انه قد صرح فيما نقلناه الخ) من قوله وكان أصل البياض هو الضوء الذى استحال ببعض الوجوه ومن قوله ان البياض بالحقيقة فى الاشياء ليس بضوء فانه كالتضريح بان البياض فى الامثلة المذكورة ضوء مستحيل وقيل المراد انه صرح فيما نقلناه وان لم يكن ذلك المصرح مذكورا ههنا ولا يخفى بعده (قوله وجعله بياضا حادنا) حيث قال لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر وقال أيضاً فى بحث المزاج ان كثيرا من الاعراض يعرضه أيضاً بسبب مخالطة غير مزاجية وذكر الامثلة المذكورة

(قوله والا كان السحق الخ) قبله لم لا يجوز أن يكون ذلك لتفاوت التخلخلين والحق هذا فان الطبخ بكثير الحجم بخلاف السحق

(قوله وهو انه قد صرح الخ) وان لم يذكر المصرح به ههنا



لون منابر للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع امان لكن الامام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده في ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منعه) أي منع أن لا يبيض فيما ذكره من الامثلة (والقول بان ذلك) أي اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة (أحد أسباب حدوث البياض) وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذي قلنا به (أبعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها) اذ يلزم منه انتفاء الالوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا أخرج المصباح مثلاً عن البيت المظلم انتي الوان الاشياء التي فيها واذا أعيد صارت ملونة بامثالها لاستعالة اعادة المعلوم عندهم ولا شك ان هذا أبعد من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج (ومن اعترف بوجودهما) أعني وجود السواد والبياض (قال) أي بمضمهم (هما الاصل والبوق) من الالوان (تحصل بالتركيب) منهما علي انحاء شتى (فانهما اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة و) اذا خلطا لا وحدهما بل (مع ضوء كفيء النعام) الذي أشرقت عليه الشمس (والدخان) الذي خالطه النار حصلت (الحمرة) ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتدت غلبته عليه (فالقنمة ومع غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وان خالطها) أي الصفرة (سواد) مشرق (فالخضرة و) الخضرة اذا خلطت (مع بياض) حصلت (الزنجارية) التي هي الكهبة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراوية الشديدة (و) الكراوية ان خلط بها سواد (مع قليل حمرة) حصلت (النيلية) ثم النيلية ان

( عبد الحكيم )

( قوله وليس في هذا سفسطة ) لانه لم يقل بأنه لا بياض وانه متخيل كما قاله القدماء بل انه أمر بوجود محدث بطريق العكاس الضوء من الهواء على الاجزاء المشففة  
( قوله والبواقى تحصل بالتركيب ) قياساً للالوان الطبيعية على الصناعية  
[ قوله كفيء النعام ] أي كاختلاطهما مع الضوء في النعام  
( قوله وان خالطها أي الصفرة سواد مشرق ) هكذا في المباحث المشرقية وما ذكره الشارح قدس سره سابقاً من قوله ثم ان خلطت الصفرة سوادا ليس في أجزائه اشراق حدثت الخضرة مذكور في الشفاء ولعل ذلك الاختلاف لاجل ارادة الخضرة المشرقة وغير المشرقة

خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان (وقال قوم) من المعترفين بالالوان (الاصل) فيها (خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة) فهذه الخمسة الوان بسيطة (وتحصل البواقي بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سمحت سمحتا ناعماتم خلط بعضها ببعض فانه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير المخاطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها (والحق ان ذلك) أعنى تركيب هذه الخمسة على أنحاء شتى (بمحدث كفيات في الحس) هي ألوان مختلفة كما ذكرتم (واما ان كل كيفية) لونية سوى هذه الخمسة (فهو من هذا القبيل) أي مما تركب منها (فتسبب لاسبيل الى الجزم به) ولا يدممه اذ يجوز أن يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز أيضاً أن يكون جميع ماعدا الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه (المقصد الثاني) قال ابن سينا وكثير من الحكماء (الضوء شرط وجود اللون) في نفسه (فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وأنه) أي اللون (غير موجود في الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) في الظلمة (مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فانا لانراه) في الظلمة (فذلك) أي عدم رؤيتنا اياه (اما لعدمه) في نفسه (أو لوجود العائق) عن رؤيته (وهو الهواء المظلم)

(حسن جلي)

(قوله الضوء شرط وجود اللون) ومن ههنا قالوا ان اللون لا يوجد في عمق الجسم بل هو قائم بالسطح لان عمق الجسم ليس بمضيء وكل لون مضيء قال الامام في المنطق لما قدحنا في الكبرى توقفنا في هذه المسئلة وقد يقال الحق في المسئلة السابقة أن الظهور للبصر بالفعل ان أخذ داخل في مفهوم اللون مقوماله فلا وجود لشي من الالوان في الظلمة كما ذكره الشيخ وان لم يؤخذ داخل فالضوء شرط في صحة كونه مرئياً لاني تحققت في نفسه كاذب اليه الامام وانت خبير بان جعل الظهور بالفعل للبصر مقوماً للون أمر مستبعد جداً والا لتأتى مثله في الضوء فيلزم أن يكون ضوء الشيء بعد الغيوبة عن الابصار معدوماً وكذا في سائر المحسوسات لسائر الحواس فتأمل

(قوله فذلك اما لعدمه الخ) انحصار سبب عدم الرؤية في الامرين بعد تحقق التأليية الذاتية على ما هو كذلك فهما نحن فيه فلا يرد أن الهواء ليس بمرئي مع انتفاء الامرين فيه واعلم أن هذا الدليل يدل على بطلان ما أول به كلام التأليين بان الضوء شرط وجود اللون من أن اللون يحصل بحصول آثار علوية من الأنوار والأضواء الكوكبية فان الامزجة تابعة لحصول استعدادات فائضة من اجرام سماوية وقاما

اذلا عائق هناك سواء (والثاني باطل لان الهواء) لمظلم (غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج) اذا أوقد ناراً وقع عليه ضوءها (والهواء الذي بينهما) مع سكونه مظلماً (لا يفوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة عاتقة من الرؤية مع كونها أمراً عديمياً (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار الامام الرازي أنه) أي الضوء (شرط لرؤيته) لالوجوده (فان رؤيته زائدة على ذاته والمتحقق) المتيقن (عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه) في نفسه (فلا) فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لالوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه (والجالس في الغار انما لا يراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء به) أي بالجالس في الغار (فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيئ بالنار (قال ابن الهيثم) مستندلاً على ان الضوء شرط لوجود اللون (اناري الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء) فكلماً كان الضوء أقوى كان اللون أشد كلما كان أضعف كان أضعف (فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون)

(قوله اذلا عائق الخ) فيه بحث أما أولاً فلأن عدم العلم بعائق سواء لا يدل على عدمه في نفسه الا ان يبنى الكلام على عدم التفاوت بين حال الرؤية وعدمها الا بمحصل الظلمة وأما ثانياً فلأنه يجوز ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيجيء

(قوله وكيف تكون الخ) فيه ان الدليل على عدمية الظلمة كما سيجيء هو الذي أقيم على عدم كونه عائقاً فان تم دل على ثبوت المدعى من غير توسط كونها عدمية والا فلا نعم لو أثبت كونها عدمية بدليل آخر لسكان عدميتها وجهاً آخر لعدم عائقيتها

(قوله فانتفاء الرؤية الخ) اشارة الى ان خلاصة الجواب منع الحصر المستفاد من قوله اما لعدمه في نفسه أو لوجود العائق فقوله والجالس في الغار الخ زائد على الجواب للاستظهار

يحدث في المركب من الاركان مزاج بدون تأثير الحرارة الشمسية

• (قوله مع كونها أمراً عدمياً) يشير الى أن الاستدلال مبني على عدمية الظلمة فلا يرد احتمال أن يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيجيء من المصنف الا بناء على أن اثبات عدميتها لا يتم نظراً الى ذلك الاحتمال

(قوله وهو مختار الامام الرازي) قال في المباحث المشرقية الاقرب أن كون الشيء ملوناً بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئاً بالفعل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملوناً ولذلك قال الشافعي لا يكون قابلاً للضوء والنور بالفعل فاذا كان قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم الدور وسيجيء جوابه في المقصد الثالث من القسم الثاني

لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى (فاذا انتفى طبقات الاضواء) كلها (انتفى) أيضاً (طبقات الالوان) باسرها (وهذا يوجب ان هذه الالوان) التي هي في ضمن هذه الطبقات (تنتفى في الظلمة) لانتفاء شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفى اللون المطلق أيضاً لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما احتمل أن يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد للون المطلق في ضمنها قال (ويحس منه انتفاء اللون مطلقاً) فاعترف بان ما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع أن لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو للون باقياً على حالة واحدة (وأنت تعرف ان مذهب أهل الحق ان الرؤية) سواء كانت متعلقة بالالوان أو غيرها (أمر يخفقه الله في الحى) على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها) من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ماسياتي في مباحث رؤية الله تعالى (وانما لا نتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك بها في موضعها) فليك برعاية قواعد أهل الحق في جميع للمباحث وان لم نصرح بها (المقصود الثالث) في الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيقاً فالتقابل بينهما تقابل العدم والمملكة (والدليل على أنه أمر عدمي رؤية الجالس في النار) المظلم (الخارج) عنه اذا

[ قوله لانتفاء الثانية الخ ] فيه ان اللازم مما ذكر انتفاء الثانية مع انتفاء الاولى وهو لا يستلزم

التوقف حتى يثبت الشرطية

[ قوله عما من شأنه الخ ] احتراز عن الشفافية فانه يصدق عليه عدم الضوء لكن ليس عما من شأنه الضوء اذ الشفافية ليس من شأنها الضوء كما صرح به الشيخ في الشفاء وقال الجسم اما شفاف أو ملون أو مضىء

( قوله ولما احتمل أن يكون ) وأيضاً احتمل أن يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من

مراتب الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا

(قوله مع أن لقائل أن يقول) وأيضاً الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف وأخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته أوضح وأبين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم أن اللون في الثاني أشد منه في الاول لكن اذا تأمل فيه تأملاً شافياً تميز اللون عن الضوء وعلم أن اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء

وقع على الخارج ضوء (ولا عكس) أى لا يرى الخارج الجالس (وما هو) أى ليس الحال  
الذى كود من الجانبين (الا لانه ليس) الظلام (أمراً حقيقياً قائماً بالهواء مانعاً من الابصار)  
أدعو كان كذلك لم ير أحدهما الآخر أصلاً لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين أنها عدم  
الضوء. وحينئذ يفتنى شرط كون الجالس فى الغار مرئياً فلا يرى دون شرط كون الخارج  
مرئياً فيرى فلذلك اخذنا حالهما قال المصنف (ولو قيل كما أن شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئى  
لا الضوء مطلقاً ولا الضوء المحيط بالرائى (فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة تحيط به)  
أى بالمرئى لا الظلمة المحيطة بالرائى ولا الظلمة مطلقاً (لم يكن) هذا القول (بعبداً) وحينئذ  
تكون الظلمة أمراً موجوداً عائقاً مع اختلاف حال الجالس والخارج فى الرؤية كما ذكر  
وقد يستدل على كونها عدمية بأننا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة

[ قوله أى ليس الحال المذكور الخ ] أشار بذلك الى أن الاستدلال بالاختلاف المستفاد من مجموع  
قوله رؤية الجالس فانه يدل على عدم كون الظلمة عاقبة لا على عدمها وكذا قوله ولا عكس لا يدل على  
نفيه منها بل على عدم الرؤية فقط

[ قوله لوجود العائق عن الرؤية بينهما ] والعائق عائق للجانبين

[ قوله لم يكن هذا القول بعيداً ] وان كان خلاف الظاهر لانه على تقدير كون العائق الظلمة  
المحيطة بالمرئى الظاهر ان يكون عائقاً للجانبين كما هو شأن العائق  
[ قوله وقد يستدل الخ ] خلاصته اذا قدرنا عدم الضوء فى الجسم مع عدم انضياف صفة أخرى  
اليه كان حالة الظلمة التى تخيلها مرئية ليست بمرئية واذا كان كذلك كان المتحقق عدم الرؤية ولا شك فى تحققه  
خلو الجسم عن الضوء

(قوله ولا عكس) قيل لادخل له فى المقصود بل ربما كان مضراً فيه لابهامه أن الظلمة عاقبة عن  
الرؤية وأمر وجود وأجب بان الاستدلال بالاختلاف كما يشير اليه قول الشارح فلذلك اختلف حالهما  
وانه استدلال بالاختلاف لانه لو استدلل بالرؤية لعورض بعدم رؤية من فى الخارج ولا يمكن المعارضة فى  
الاستدلال بالاختلاف كما لا يخفى ويمكن أن يقال قوله ولا عكس لدفع وهم وهو انه يجوز أن يكون  
الشخص فى الغار مستضيئاً بنور مقابله وليس بين الداخل والخارج ظلمة أصلاً  
(قوله الا لانه ليس أمراً حقيقياً) فيه أن ما ذكر على تقدير تمامه لا يدل على كونها عدمية لجواز  
حال كونها وجودية غير مانعة من الرؤية

(قوله بأننا اذا قدرنا الخ) فيه أن هذا التقدير يمتد البطلان ولو سلم فالظلمة قد تتحقق وقد تخيل واعلم  
أن العائقين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى \* وجعل الظلمات والنور \* فان المجموع لا يكون الاموجودا

آخر اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي تخيلها أمراً محسوساً في الهواء وليس هناك أمر محسوس ألا ترى أنا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك أنا لا نرى في حال التغميض شيئاً في جفوننا بل لنا في هذه الحالة أنا لا نرى شيئاً فنتخيل أنا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة أمراً محسوساً (فرع) منهم من جعل الظلمة شرطاً للرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع) وتري (بالليل) من الكواكب والشمل البعيدة ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطاً للرؤية (ورد بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن) الضوء (الضعيف) ويدركه ولما كان في النهار منفعلاً عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالماء الذي يري في البيت) اذا وقع عليه الضوء من الكوة (ولا يري في الشمس) لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوباً بضوئها فلا يقوي على احساس المياء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس ههنا منفعلاً عن ضوء قوي فلا جرم يدرك المياء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذى فطنة ان الاولى أن

[ قوله ولا يخفى على ذى فطنة الخ ] وذلك لان القسم الاول منعقد للالوان والفرع المسدود من أحكام الالوان كالقصد الثاني اذ الحاصل منهما ان بعض الالوان رؤيته مشروطة بالضوء وبعضها بالظلمة وأما ان يكون الظلمة وجودية أو عدمية فلهذا ذكره القسم الثاني المنعقد للاضواء فذكره ههنا استرادى لبيان ان كونها شرطاً للرؤية البعض مبني على كونها وجودية اذ الشرط لا يكون الا وجودياً

وأجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعله الوجود يجعله العدم الخالص كالعمى الخاص وانما المنافي للمجموعية هو العدم الصرف

(قوله فرع منهم من جعل الظلمة الخ) فان قلت لوجه هذا التفريع لان كون الظلمة شرطاً للرؤية بعض الاشياء ليس متفراً ومبنيّاً على انها أمر عدمي قلت لو سلم أن التفريع ههنا على المعنى المشهور فلهذا نفى الاشتراط مبني عليه اذ لا وجه لجعل عدم الضوء شرطاً للرؤية الا أن يكون الضوء مانعاً عنها ولا يخفى مده (قوله ولا يخفى على فطنة الخ) وذلك لانه لم يذكر الضوء في المقصد الثاني الذي هو من مقاصد القسم الاول أعني مباحث الالوان ليبين ماهيته بل انما ذكره ليبين كونه شرطاً للرؤية أو للوجود أي للرؤية الالوان أو وجودها فالمناسب أن لا يجعل بيان ماهية مقابله أيضاً مقصوداً أصلياً في بيان أحوال القسم الاول بل يجعل كونه شرطاً للرؤية مقصوداً ويجعل بيان انه ماهو فرعاً وبهذا يتدفع ترجيح أسلوب المصنف بان كشف ماهيتها مقدم على بيان أحوالها اذ مراد الشارح أولوية ما ذكره بالنظر الى الأسلوب الذي سلكه في الضوء

يجعل هذا الفرع مقصداً ثالثاً يقب المفص الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عديمية فرعاً للمقصد الثالث

### القسم الثاني

من قسمي المبصرات (في الاضواء وفيه مقاصد) أربعة \* الاول زعم بمض الحكماء \*  
الاقدمين (أن الضوء أجسام صفار تنفصل من المضي وتصل بالمستضي وبطله وجهان \*  
الاول أنها) أي تلك الاجسام الصفار التي هي الضوء (اما غير محسوسة) بالبصر فلا يكون  
الضوء حينئذ محسوساً له (والضرورة تكذبه أو محسوسة فتستر ما تحته فيكون الاكثر  
ضوءاً أكثر استتاراً والمشاهد عكسه) فان ما هو أكثر ضوءاً يكون أكثر ظهوراً (وفيه  
نظر فان ذلك) أعني ستر الجسم المرئي ما تحته (شأن الاجسام الملونة) فانها تستر ما وراءها  
لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الاجسام (الشفافة) التي ينفذ نور البصر فيها وتصل  
بما وراءها (فان صفحة البلور) والزجاج الشفاف (تزيد ما خلفها ظهوراً ولذلك يستعين

[ قوله تنفصل عن المضي ] لا بد لهم من القول بتجدها في المضي لئلا يلزم الانقطاع أو وجود  
الاجسام الصفار الغير المتناهية بالقول في مثل الشمس وهو سفسطة لا سيما في السكيات لعدم قولهم  
بالكون والفساد فيها

[ قوله وتصل بالمستضي ] من غير ان تداخله ولذا لا يستضي عنه فيكون الجسم المستضي مع  
الضوء أكبر مقداراً منه اذا لم يتصل به فاقبل لو كان الضوء جسماً يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم  
القابل للضوء واللازم باطل ليس بشيء

(قوله ان الضوء أجسام) قد يقال لو كان الضوء جسماً يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم القابل  
للضوء واللازم بين الفساد كما لا يخفى فكذلك الملزوم

(يقوله ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن) قل عنه رحمه الله أن وجه الاستعانة اما أن تلك  
الخطوط النورية تصفو وتزول كدورتها عند نفوذها في الشفاف أو لان الزاوية الحادثة عند الرطوبة  
الجليدية تكون حينئذ أعظم فيرى المرئي أعظم وفي شرح المقاصد ربما يستعان بالحوائل على ابصار الخطوط  
الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة

(قوله وقد يجاب عنه بانه لو كان جسماً) قيل لقائل أن يقول يجوز أن يكون الجسم الضوء خاصة  
الاظهار فيزداد الجسم المقابل ظهوراً عند ما ازداد لتلك الخاصة ألا يري أن الاعراض المرئية تنع من  
رؤية إعماق الجسم لاشتغال الحس بها مع أن الضوء لا يمنع وما ذلك الا لخاصية فيه

بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة ) وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسماً محسوساً لم تكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشغل به فكلاً أكثر كان الاشتغال به أكثر فيقل الاحساس بما وراءه ألا ترى ان تلك الصفيحة اذا غلظت جداً أوجبت لما تحته سترًا وان الاستعانة بالريقة منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها (الثاني لو كان) الضوء (جسماً لكان حركته بالطبع) اذا لا ارادة له قطعاً ولا قاسر معه يقصره أيضاً (فكانت) حركته الطبيعية (الى جهة) واحدة (فلم يقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والثاني باطل) لان الضوء يقع

[ قوله لو كان جسماً محسوساً الخ ] بخلاف ما اذا كان جسماً شفافاً كالافلاك فانه لا يشغل الحس به أصلاً [ قوله انما هي للعيون الضعيفة ] بواسطة ان الحجاب بالصفحة يوجب لطافة الروح البصري وصفاءه عن السكودورات واجتماعه وقوته بسبب النفوذ في تلك الصفحة لانها ليست بحجاب وسائر لما وراءه [ قوله جسماً ] أي جسماً متحركاً يتفصل من المضيء [ قوله اذا لا ارادة الخ ] يعني ان انتفاء الارادة والقسر معلوم بالضرورة فان المصباح المضيء للبيت ليس فيه ارادة ولا قاسر يوجب انفصال شيء عنه ولان الحركة الارادية والقسرية تختلف بحسب اختلاف الارادة والقسر شدة وضعفًا وليس حال الضوء كذلك [ قوله كانت حركته الطبيعية الخ ] لان الحيز الطبيعي لكل جسم واحد

(قوله اذا غلظت جدا الخ) ان قلت فما وجه عدم ستر الافلاك ما وراءها مع كمال غلظها قلت لانها شفافة مطلق لا لون فيها أصلاً بخلاف صفحة البلور والزجاج الشفاف فان فيها لوناً وان كان ضعيفاً فملى هذا لا يلزم أن يكون الأكثر ضوءاً أكثر استناراً الا اذا كان فيه لون مالم يكن يلزم أن لا يكون كثرته موجبة لشدة الاحساس وهذا القدر يكفي في الاستدلال لولا ما أشرنا اليه سابقاً [ قوله بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها ] أراد انها حجاب لها في الجملة وبالنسبة الى احساسها بدونها لانها حجاب لها بالسكية أو بالنسبة الى احساس العيون الضعيفة بها بان يكون هذا أقوى من احساس العيون القوية بها اذ المتيقن ان احساس العيون القوية بدونها أقوى من احساسها لانها حجاب في الجملة وان احساس العيون الضعيفة بها أقوى من احساسها بدونها بل قد لا يكون لها احساس بدونها لانها وان كانت حجاباً في الجملة الا انها تدفع المانع من رؤيتها بأحد الوجهين المذكورين وأما ان احساس الضعيفة بها أقوى من احساس القوية بها فغير ظاهر

(قوله والثاني باطل) قال القطب في حواشي حكمة العين لا نسلم ان حركة الضوء بالطبع ليست الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز ان يكون بالقسر وكان قول الشارح ولا قاسر معه يقصره اشارة الى دفعه لسكن الكلام في اثبات انتفاء القاسر فان عدم العلم ليس علماً بالعدم



على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة نعم لو ثبت أن الضوء مطلقا حقيقة واحدة منهم (ومما يقوى ذلك) أى عدم كون الضوء جسما (ان النور اذا دخل) في البيت (من الكوة ثم سدناها) دفعة واحدة (فانه) أى ذلك الجسم الذى فرض أنه النور (لا يخرج) من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظاهر (ولا تقدم ذاته) واللازم أن تكون حيولة الجسم بين جسمين معدمة لأعدهما ولا يبقى أيضا على حاله الذى كان عليه (بل) تقدم (كيفية) التى كانت مبصرة (وهو مرادنا) فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء الزائلة بزوالها هي الضوء واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في السلك لاقطع به عدم التفاوت (وأیضا فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا) أى وجه الارض وما وما يتصل بها (في اللحظة وحركته) أى حركة النور الفاض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض (لا تعقل فيها) أى في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين لان الاستبعاد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين (احتج الخصم) على كون الضوء جسما (بأن الضوء متحرك لانه منحدر عن المضيء) العالى كالشمس والزار وكل منحدر متحرك (ويتبعه) أى يتبع الضوء المضيء (في الحركة) أى يتحرك بحركته كافي الشمس والمصباح (وينعكس) الضوء (عما يلقاه) اذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه

[ قوله بجواز ان يكون الخ ] لا اخفاء في ان الكلام في وقوع الضوء من مضيء واحد والزام انفصال اجسام مختلفة الطبائع من جسم واحد بالطبع مما لا يجتزئ عليه عاقل  
[ قوله أى يتحرك بحركته ] أى بسبب حركته فحركة الضوء ذاتية فلا يرد ان الحركة بالتبع لا تقتضي أن يكون المتحرك جسما

( قوله ولا تقدم ذاته والا الخ ) قيل لم لا يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام بمقابلة المضيء كالشمس أو يتقارب هواء عند عدمها كالنار عند ما حال شيء بين أجزائها الممتدة على المصباح أو يكون الضوء جسما مكيفا يشترط رؤيته لكيفيته فيزول فلا ترى وقوله وهو مرادنا ممنوع وأنت خبير بما سيصح الآن من ان المدعى الاستبعاد لا عدم الجواز كادل عليه جملة مقويا لادليلا فهذا يندفع بعض هذه الوجوه كما لا يخفى

الثلاثة أن الضوء متحرك ( وكل متحرك جسم قلنا ) ليس للضوء حركة أصلا بل ( حركته وهم محض ) وتخيل باطل ( و ) سبب ( ذلك ) التوهم ( حدوثه في المقابل ) أي حدوث الضوء في المقابل المقابل للمضي فيتوهم أنه متحرك منه ووصل الى المقابل ( ولما كان ) حدوثه فيه ( من ) مقابلة مضيء ( عال ) كالشمس مثلا ( تخيل أنه ينحدر ) من العالى الى السافل وهو باطل اذ لو كان منحدرًا لرأيناه في وسط المسافة فالصواب اذن أنه يحدث في المقابل المقابل دفعة ( ولما كان حدوثه ) في الجسم المقابل ( تابعا للوضع من المضي ) أي لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ( ظن أنه يتبعه في الحركة ) وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر ( ولما كان ) الضوء ( يحدث في مقابلة المستضيء ) الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضي بذاته ( والمتوسط ) الذي هو هذا المستضيء بالغير ( شرط في حدوثه ) أي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا للمستضيء أعنى الجسم الذي انعكس اليه الضوء ( ظن ان ثمة انتقالا ) وحركة للضوء من المستضيء الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء ( ويرد ) أيضاً ( عليهم الظل ) نقضا على أصل دليلهم فانه متحرك ومتنقل بانتقال صاحبه ( مع الاتفاق على أنه ليس جسما ) فان أجابوا بأنه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجديد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء أيضاً **فرع ٢** على بطلان كون الضوء جسما ( من المعترفين بأنه ) أي الضوء ليس جسما بل هو ( كيفية ) في الجسم ( من قال هو مراتب ظهور اللون ) وادعى أن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا ألف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو أكثر ظهورا من الاول يحسب ان هناك

[ قوله اذ لو كان منحدرًا الخ ] يعني لا دليل على انحدره الا الحس ولو كان كذلك لرأيناه في وسط المسافة

( قوله لرأيناه في وسط المسافة ) فيه ان عدم الرؤية يجوز ان يكون للطاقة لحظة الحركة في الغاية ( قوله فاذا زالت الخ ) جملة معترضة فاعلم فعمل المرء ينفعه

( قوله زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ) قيل هذا الضوء يشاهد استمراره فلجوز انه ينقضي ويرجده لآنا قانا لجاز مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك فمبدئية العقل ( قوله وادعى ان الظهور المطلق الخ ) بيان لمراتب ظهور اللون والمراد بالظهور المطلق هو الفرد الكامل

بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهوراً  
 اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد  
 عليهم انا ندركه التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان  
 أحدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية أخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم  
 في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية  
 في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لا خلفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو  
 جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم (ويبطله أنه) أي القائل به (اعترف ان ثمة أمراً متجدداً)  
 على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءاً (فلا يكون) الضوء الذي هو هذا المتجدد  
 (نفس اللون) لكونه أمراً مستمرا فبطل مذهبهم لهذا (ولانه) أعنى الضوء مشترك بين  
 الالوان كلها) فان السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير  
 مشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها (وفيها) أي في هذين الوجهين  
 المبطلين لمذهبهم (نظر اذ ربما يقول) ذلك القائل الامر (المتجدد) الذي اعترفت به (لون  
 يحدث) فلا يكون الضوء زائداً على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجديد الالوان بحسب  
 اشتداد الضوء شيئاً فشيئاً سواء كانت متعاقبة في الوجود أو مجمعة في المحل وكلاهما باطل  
 عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة  
 على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور  
 تجديد حالة نسبية أعنى ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء أمر غير نسبي فلا يصح  
 تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور

### ( حسن جلي )

( قوله هو اللون الظاهر ) مقتضى ما سبق ان يقول فالضوء هو ظهور اللون لسكنه نبيه على ان  
 مرادهم بمراتب ظهور اللون اللون الظاهر على مراتب  
 ( قوله ويبطله انه اعترف الخ ) الظاهر انه معارضة لسكن أني بها قبل الانهاض بالدليل  
 ( قوله لان الضوء أمر غير نسبي ) لانا نرى الضوء يبين أولاً بالذات ولو كان من الامور النسبية  
 لم يكن مرثياً كذلك  
 ( قوله فلا يكون لقولهم الخ ) لا يعني ان مثل هذه المسامحات شائعة اذ حمل ظهور اللون على اللون

اللون معنى ( وأنه ) عطف على اذ ربما أى ولانه ( يجوز اشتراك ) الامور المتخالفة بالماهية في أمر ذاتي أو عرضي فيجوز حينئذ اشتراك ( الالوان ) المختلفة الحقائق ( في كونها ذات مراتب ) أى في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جداً ان المراد ان الضوء الذي في البياض يماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل أمرا زائداً عليه واذ قد بطل هذان الوجهان ( فالمعتمد ) في الرد على هذا القائل ( ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه ) اذ لالونه وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد أيضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئاً ومضياً أيضاً لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضدا لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابله الا الظلمة ( احتج ) القائل بأن الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما مر اذا ترقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك برقاً ولمعانا ( بانه يزول ) الضوء ( الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل ) مثل اليراعة وعين الحرة فانه يرى مضيقاً في الظلمة ولا يرى ضوءي السراج ( ثم السراج ) فانه يرى مضيقاً شديداً ويضعف ضوءه في ضوء القمر ( ثم القمر ) فانه مضيئ ولا ضوء له في الشمس ( ثم الشمس ) فانها الغاية في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ماء عداها ( وما هو ) أى ليس زوال الاضعف بالاقوى ( الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثمة ) بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر

( حسن جلبي )

الظاهر كعدم حصول الصورة على الصورة الحاصلة فلا وجه وجباً لما أورده الامام على الشق الثاني ( قوله أى ولانه ) تفسير بحسب المعنى واشارة الى معنى التعليل الذي فيه كما في قوله تعالى \* يا أيها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم \* وليس مراده ان في عبارة المصنف مفتوحة حذف منها اللام كما هو شائع

( قوله مثل اليراعة ) في الصحاح انها ذباب يطير بالليل كأنه نار وفي ربيع الانوار للزخشرى انها طائر ان طار بالنهار كان كسائر الطيور وان طار بالليل كان مثل شهاب ثاقب قدف به أو مصباح انفصل من الذبالة أى القتبلة

وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر أن أضواء هذه الأشياء ليست الا ظهور ألوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الاخفاء ألوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره ( قلنا هذا تمثيل ) أى ايراد مثال ( غاية تجوز أن يكون لذلك ) الذى ذكرتموه ( آخر ) في اختلاف أحوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على أن الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر أن الحس لا يفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز أن يكون للاعم مثلاً ضوء مغاير للونه الا أنه لا يري في ضوء السراج ( المقصد الثانى في مراتبه ) أى مراتب الضوء مطلقاً ( القائم بالمضى لذاته هو الضوء ) أى قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضى في ذاته بعد اطلاقه على ما يعمرها وغيرها ( كما في الشمس ) وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضي آخر ( و ) القائم ( بالمضى لغيره نور ) اذا كان ذلك الغير مضيئاً لذاته ( كما في القمر ووجه الارض ) المستضى بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان ( قال ) الله تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضى لغيره هو الظل ( كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد

( حسن جايي )

( قوله وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها ) صرح الآدمي في اتيار الافكار في أواخر الفرع الخامس من مباحث القدرة ان الكواكب الثانية عندهم مكتسب نورها من نور الشمس كالقمر ودل كلامه قبيلاً ذلك ان الكواكب السيارة أيضاً يكتسب نورها من الشمس عندهم وما ذكره الشارح هنا يخالفه اللهم الا ان يكون للفلاسفة فيه قولان تعرض الآمدى لاحدهما والشريف للآخر والله أعلم بحقيقة الحال

( قوله فانه مستفاد من الهواء المضى بالشمس ) لكن لا بطريق الانعكاس كما صرح به في الماخص واستدل عليه ثم ان فيما ذكر إشارة الى اندفاع الاعتراض المشهور على ان المضى لا يضى الا المتقابل وهو اننا نرى وجه الارض عند الاسفار مضيئاً وهذه الاستضاءة من الشمس التي هي غير مقابلة اياه حينئذ ووجه الدفع بعد تقرير كون الاستضاءة لا بطريق الانعكاس ان تلك الاستضاءة من الهواء المستضى بالشمس المتقابل للارض

من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم أو مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته أو بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج منه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى أول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الاول والثاني (وله) أي للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف (كما في أفنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع) فان الحاصل في فناء الجدار أقوى وأشد من الآخرين لكونه مستفاداً من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت أقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم أو كبرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف أحوال هذه الاظلال لاختلاف معدتها في القوة والضعف (وكما نراه) أي وكالظل الذي نراه (يختلف) في البيت شدة وضعفاً (بصغر الكوة) أي الثقبه النافذة (وكبرها) فانها كلما كانت أكبر كان الظل الحاصل في البيت أشد وأقوى وكلما كانت أصغر كان ذلك الظل أضعف (وينقسم) الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف (الى غير النهاية) أي الى أمور غير منحصرة في عدد يمكن احصاؤه

### ( حسن چاپي )

(قوله وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر) هذا تمثيل حسب ما دل عليه كلام المصنف وان كان مخالفاً للعرف قال في شرح المقاصد انه ليس بظل وفاقا ويؤيده ما ذكره الشارح نفسه في حواشي حكمة العين من انه يتوجه على تفسير الظل بالضوء الثاني يعني الحاصل من المضيء بغيره ان الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر يلزم ان يكون ظلاً والجواب بالاتزام أو يكون القمر مضيئاً بالذات ظاهر الفساد

(قوله الواقعة في جوانبه) بهذا القيد يظهر قوته بالنسبة الى ما في البيت والافاء في البيت أيضاً مستفاد من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس كما سيصرح به

(قوله أي الى أمور غير محصورة) اشارة الى رد كلام المقاصد من ان ما ذكر في المواقف مبني على ما يراه الحكماء من عدم تنهاى انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين

(انقسام الكوة) بحسب مراتبها (في الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال) الظل (يضعف) بسبب هجر البكوة في المثال المذكور (حتى ينعدم) بالكيفية (وهو الظلمة) لما مر من أن الظلمة تعدل الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً (المقصد الثالث) هل يتكيف الهواء بالضوء أولاً وانما أوردته هنا لأن ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه) أي شرط التكيف بالضوء (اللون) ولا لون للهواء لكونه بسيطاً فلا يتقبل الضوء لانقضاء شرطه ولما كان لغائل أن يقول قد مر أن الضوء شرط لوجود اللون عند الحكم فلو كان اللون شرطاً للضوء أيضاً لدار أجب عنه بقوله (فكل) من الضوء واللون (شرط الآخر والدور دور معية فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين (ويبطله) أي يبطل قول المانع (أنا نرى في الصباح الأفق مضيئاً وما هو إلا الهواء يتكيف بالضوء وقد يجاب عنه بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به) أي بالهواء (والكلام في الهواء الصرف) الخالي عن الأجزاء الدخانية والهباتية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة وردده الامام الرازي بأنه يلزم من ذلك أن الهواء كلما كان أضيئ كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي أفتية الجدران أضعف وكلما كان البخار والغبار فيه أكثر كان ضوءه أقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر أيضاً هو أنه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لأن الكواكب بأية على

( حسن جلي )

الحاصرين لا يكون الا متناهياً فعناء بحسب السكينة الانصالية أو الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام (قوله متوقف على تكيف الهواء بالضوء) فان قلت ينبغي ان يقدم هذا المقصد على المقصد الثاني لانه مقدمة له قلت انما لم يقدمه نظرا الى ان الاهتمام بالثاني أكثر (قوله والدور دور معية) به اندفع استدلال الامام على ان الضوء ليس شرطاً لوجود اللون لاستزائه الدور كما قلناه في المقصد الثاني من مقاصد القسم الاول (قوله وردده الامام الرازي) قال في شرح المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الي حد مخصوص اذا تجاوز اخذ الضوء في التقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط

ضوتها والحس لم يفعل على ذلك التقدير من ضوء أقوى يمنع من الاحساس بها (احتج  
 المانع بأنه لو تكيف) الهواء به (لا حس به) أي بالهواء (كما يحس بالجدار المتكيف به)  
 لكن الهواء لا يحس به أصلاً فلا يكون متكيفاً بالضوء (وجوابه منع اللازمة لجواز أن  
 يكون اللون شرطاً في الاحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافياً في رؤية  
 المتكيف بالضوء الضعيف (والهواء اما غير ملون) بالكلية (واما له لون ضعيف) جداً  
 بحيث يكون لونه أضعف مما للماء والاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافياً في رؤية الهواء  
 مع كفايته في قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطاً باللون (المقصود الرابع) ان ثمة  
 شيئاً غير الضوء يترقق (أي يتلأأ) ويلمع (على) بعض (الاجسام) المستنيرة (كأنه شيء  
 بفيض منها) أي من تلك الاجسام (ويكاد يسترلونها وهو) أعني ذلك الشيء المترقق  
 (له) أي للجسم (اما لذاته ويسمى) حينئذ (شعاعاً) كالشمس من التلأأ واللمعان الدقي  
 (واما من غيره ويسمى) حينئذ (بريقاً) كما للمرأة التي حاذت الشمس (ونسبة البريق الى  
 الشعاع نسبة النور الى الضوء) في أن الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان  
 من غيره

### النوع الثالث

من المحسوسات (المسموعات وهي الاصوات والحروف) التي هي كيفيات عارضة للاصوات

(حسن جلي)

(قوله والحس لم يفعل الخ) قيل يجوز أن يكون في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس بخلاف التكيف  
 بالضوء القوي فالحس يفعل به ولذا لم ير السكواكب فيها وبالجملة الكلام في الهواء الصرف كاسر وهذه  
 الحجة لا تدل على استضاءته بل على استضاءه الهواء مطلقاً  
 (قوله كافياً في رؤية التكيف بالضوء الضعيف) فان قلت الضوء الذي في الهواء ان كان في الضعف  
 بحيث لا يرى كان الضوء الحاصل منه في وجه الارض أدنى بأن لا يري والتالي كاذب قلنا أجب عنه  
 الام في الماخص باننا نلتزم التالي لانا اذا نظرنا الى الجدار الذي لا تقابله الشمس كنا لا نرى فيه الا اللون  
 ولا نرى شيئاً من الكيفية الحاصلة فيه عند كونه في مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن الجواب بمنع  
 اللازمة فليتأمل

(قوله التي هي كيفيات عارضة للاصوات) المفهوم مما ذكره الشارح في تقسيم الوجود على رأيي

(ومباحثه)



( ومباحثه ) أى مباحث النوع الثالث (تسمان القسم الاول في الصوت) قدمه على الحرف ليكون مبروئاً له متقدماً عليه بالطبع ( وفيه مقاصد الاول ) ان الصوت وإن كان بديهي التقصور كسائر المحسوسات الا أنه قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه ( القريب أو البعيد (فقليل) الصوت (هو التموج) أى تموج الهواء وهو سببه القريب (وقيل) الصوت (هو القرع أو القلع) مع ان هذين سببان له بعيدان ( والحق ) كما أشرنا اليه ( ان ماهيته بديهية ) مستغنية عن التعريف ، وما يراه لما توهموه فان التموج محسوس باللمس ألا يرى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتوجهه فأفسده وأنه قد يمرض من الرعد ان يذك الجبال وكثيراً ما يستعان على هدم الجهمون العالية بأصوات البوقات والصوت ليس ملموساً في نفسه وأيضاً التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئاً منهما وأيضاً كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات بمبصر اصلاً ( وسببه ) أى سبب

( حسن جلي )

المتكلمين في أول حواشي التجريد أن الحروف عند المتكلمين كصفات موجودة عارضة للاصوات ومن توابها ولهذا حصر شارحه المسموع في الصوت ولم يتعرض للحرف ولا يخفى انه لا يلائم مذهبهم فانهم لا يجوزون قيام العرض بالعرض قيل والصواب في تقرير الجواب أن الحروف عندهم كصفات موجودة عارضة للاصوات فلا نقض بها في حصر المسموع في الصوت وأنت خبير بان القول بعدم مسموعية الحرف اللازم من هذا الجواب بعيد كيف ولو لم يكن الحرف مسموعاً لم يكن اللفظ المركب من الحروف مسموعاً أيضاً ولو قيل الحرف عند المتكلمين صوت متكيف بكمية مخصوصة ولو عدية فلا نقض بها في حصر المسموع في نطاق الصوت اتجه بعد تسليم مسموعية المقيد أن كلام شارح التجريد لا يساعد هذا التقرير كما لا يخفى

( قوله فان التموج محسوس باللمس الخ ) قال الشارح في بعض مصنفاته الحق أن المحسوس باللمس هو الميل الحاصل في الهواء حال التموج لان نفسه بل هي مدركة بانهم لا يقال الحركة من شأنها أن تكون مبصرة ولو ثانياً فلا تكون من المعاني التي تدركها القوة الوهمية لانا نقول ما ذكرتم انما هو في حركة المتحرك المحسوس بالبصر وههنا ليس كذلك فلا يكون من شأن حركته أن تكون مبصرة الى ههنا كلامه ( قوله والصوت ليس كذلك ) وأما اعتراض القعطب في حواشي حكمة العين يجوز أن يكون بعض الحركات صوتاً فيما لا يلتفت اليه

( قوله وأيضاً كل منهما مبصر ) في بعض النسخ منهما بضمير المثني وفي بعضها منها بضمير الجماعة لكن صرح في حواشيه على التجريد بان كلا من القرع والقلع والتموج محسوس مبصر فهذا يؤيد النسخة الثانية

الصوت ( القريب تموج الهواء وليس تموجه ) هذا ( حركة ) انتقالية من هواء واحد  
 بعينه ( بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون ) فهو حالة شبيهة بتموج الماء في  
 الحوض اذا اتى حجر في وسطه وانما جعل التموج سبباً قريباً له لأنه متى حصل التموج المذكور  
 حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانما نجد الصوت مستمراً باستمرار تموج الهواء الخارج من  
 الحلق والآلات الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن  
 انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ قال الامام الرازي وأنت خير بأن الدوران لا يفيد الا  
 الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على أن الدوران ههنا ليس بتمام وجوداً فانه قد يوجد  
 تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلأن ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت  
 في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظناً أيضاً وقد يقال ان استقراء  
 بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولاً للتموج  
 الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس القوي

### ( حسن جلي )

وان كانت النسخة الاولى موافقة للمباحث المشرقية ثم ان المبصر نوع التموج لانتعاج الهواء لعدم اللون  
 الكافي للرؤية فيه وهذا القدر يكفي في الاستدلال على أن التموج ليس بصوت وبهذا الدليل أيضاً يبطل  
 ما قيل من أن الصوت جسم وكذا بدليل ملموسية الجسم ولو ثانياً دون الصوت

( قوله وسببه القريب تموج الهواء ) قيل ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن  
 لنفاس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله اليها لامتناع النفوذ من جرم الفلك لكن ينسب الى  
 الاساطين من القدماء انهم يثبتون للافلاك أصواتاً عجيبية ونغمات غريبة تغير من سماعها العقل ويتعجب  
 منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاة جوهر نفسه وذكا قلبه  
 نغمات الافلاك وأصوات حركاتها ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورب عليها الاركان والنغمات  
 وكل علم الموسيقى والحق عندنا ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء  
 والفرع والقلاع كسائر الحوادث وكثيراً ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان  
 الا فيما يحتاج الى زيادة بيان

( قوله لتموج الهواء على وجه مخصوص ) اشارة الى دفع قوله ان الدور ان ليس بتمام وجوداً  
 وتلخيصه انهم لم يجمعوا سبب الصوت التموج المطلق بل التموج الخصوص الحاصل بسبب الفرع والقلاع

الصائب فلا تقوم حجة على النيرمع كونها معلومة يقيناً (وسبب التموج المذكور قلع عنيف) أي تفريق شديد (أو قرع عنيف) أي إمساك شديد وإنما كانا سببين للتموج (اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم) القارع أو المقروع (الى الجنبتين) بعنف (ويتقاده) أي لذلك الهواء المنفلت (ما يجاوره) من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا تصادم الاهوية وتموج (الي أن تذهبي) إلى هواء لا ينفاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه (كالحجر المرمي في) وسط (الماء) فظهر أن كل واحد من القرع والقلع لتموج الهواء وإن كان التموج القرعي أشد انبساطاً من التموج القلعي وذكر بعضهم أن الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الأرض اذا كان الصوت ملاصقاً

(حسن جلي)

وقوله مع كونها معلومة يقيناً إشارة الى دفع قوله لا يقيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيها اليقين فافهم (قوله اذ بهما ينفلت الهواء الخ) بمحتمل ان يكون ينفلت بالغاء والتاء المشاة من فوق من الانفلات وهو الخروج ومحتمل ان يكون بالقاف والباء الموحدة ثم مجرد انقلاب الهواء من بعض مسافة القارع ليس علة مستلزمة للتموج السبب للصوت لحصوله قبل مائة القارع للمقروع مع عدم الصوت حيثئذ بل الامة انقلابه من تمام المسافة وبجسلة انقلاب الهواء الملاصق لسطح المقروع معتبر في حصول التموج السبب للصوت كما دل عليه السياق

(قوله قاعدته على سطح الأرض الخ) فان قلت ما الدليل على ان الهواء المتموج بهما على هيئة المخروط وليس على هيئة اسطوانة مستديرة أحد جانبيها على الأرض والآخ في جانب السماء قلت الدليل عليه انك اذا صوتت في موضع من الأرض وفرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه صوتك من كل جانب نصف فرسخ فالهواء المتموج من جوانبك على هيئة دائرة قطرها فرسخ مركزها في موضعك ولا شك ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت من جهة العلو مما يجاذي رأسك نصف فرسخ أيضاً فلو كان الهواء المتموج كاسطوانة مستديرة يكون أيضاً جانبها الذي يلي السماء دائرة قطرها فرسخ مركزها مما يجاذي تلك الدائرة وليس كذلك لان البعد بينك وبين محيط تلك الدائرة أزيد من نصف فرسخ وإنما قلنا انه أزيد منه لان الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدائرة الذي فرضنا بعده مما يجاذي رأسك نصف فرسخ وتر لزاوية حادة والخط الواصل الي محيطها وتر لزاوية قائمة وقد قرر في موضعه وتحقق بالتحليل الصادق ان وتر القائمة أطول من وتر الحادة فتعين ان الهواء المتموج على هيئة مخروط كما ذكره وبهذا التوضيح يعرف حاصل قوله واذا فرض الصوت الخ فليأمل

به ورأسه في السماء واذا فرض الصوت في موضع عال حصل هناك غروران تطابق قاعدتها ومن هذا التصوير بعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف في القرع والقلم لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعنا أو قلعت كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما لم يجعلوها سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على أن القرع وصول والقلم لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببين للصوت لانه زمني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلم الآنيين سببا له لجعل الآتي سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة أو جزءا أخيرا منها اذ لا يلزم حينئذ أن يكون الزمان موجودا في الآن ( المقصد الثاني ) الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها ( الى الصماخ ) فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة ( لا لتعلق حاسة السمع به ) أي بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة ( كالرني ) فانه يري مع بعده عن الباصرة لأجل تداق بينهما كما ستعرفه والمقصود أن الاحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى أن هواء

( حسن جلي )

( قوله فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زمني ) قال صاحب الصفات فيه بحث اذ لا نسلم ان الصوت زماني لان بعض الحروف آتي كما يجيء مع انه صوت ولا يخفى عليك اندفاعه بما مر من ان الحرف عارض للصوت لا نفسه

( قوله أو جزءا أخيرا منها ) قيل لا شك ان كلا من الوصول واللا وصول جزء أخير لعل التموج فاذا كانا آنيين يلزم ان يكون الجزء الأخير آنيا والمعلول زمانيا ولو سلم انه ليس بجزء أخير فجزء الجزئية مع كونه آنيا يستلزم المحذور لان المتوسط بين ذلك الجزء الآتي والمعلول الزماني أعنى التموج اما ان يكون آنيا أو زمانيا فالمحذور ثابت والجواب عن الاول المنع وعن الثاني بان المحذور على تقدير توسط الزماني انما يلزم اذا جعل ذلك الآتي علة تامة للمتوسط الزماني أو جزءا أخيرا منها وهو ممنوع [ قوله لوصوله الى السامعة ] ذكره تعيينا لما عطف عليه قوله لا لتعلق حاسة السمع

( قوله يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ ) اعترض عليه صاحب الصفات باننا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها وذلك ضروري يعرفه كل أحد بالتجربة ومن المعلوم ضرورة ان الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل الى صماخنا اذ نحن وقتئذ في

واحدا بعينه يتوج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتوج ويتكيف بالصوت أيضاً وهكذا الى أن يتوج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة حينئذ وانما قلنا أن الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السماع (لوجوده الاول أن من وضع فيه في طرف أنبوبة) طويلة (و) وضع (طرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من الحاضرين وان كانوا أقرب الى المتكلم من ذلك الانسان (وما هو الا لخصرها) أي ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لخصر الانبوبة (الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير) فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو (الثاني انه) أعنى الصوت (يميل مع الريح كما هو المجرى في صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وإن كان بعيداً ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساوى في مسافة البعد وما ذلك الا لأن الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذي هبت اليه فدل على أن سماع الصوت يتوقف على وصول حاملة الى قوة السمع (الثالث انه) أي سماع الصوت (يتأخر عن سببه) أعنى سبب الصوت (تأخراً زماً يافانا شاهد ضرب النفاس) على الخشب (من بعيد ونسمع صوته) الذي

( حسن جاني )

موضع لا ريح فيه حق يقال انه صرفه عن جهتنا بل كان خارجاً عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتاً مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت الى صماخنا وفيه نظر لان تشوش سماع الصوت حينئذ يدل على وصول الهواء الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن الاحساس متوقفاً على ذلك الوصول لما تشوش ضرورة والثاني باطل بالتجربة فكذلك المقدم

[ قوله وما هو الا لخصرها الخ ] فديقال لا يجوز ان يكون ذلك بمنع الانبوبة ان يتعلق حاسة السمع بالصوت الذي في داخلها كما يمنع حاسة البصر من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شيء مرفق فلا يفيد توقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء الحامل الى الصماخ على ان لا نسلم عدم وصول الهواء الى صماخ الحاضرين ولو قيل لو وصل لسمع يمنع لجواز توقفه على شرط آخر (قوله وان تساوى في مسافة البعد) اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف بجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع حينئذ لان الادراك من البعيد لا بد ان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك

( قوله رسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف ) فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان مع الضرب

يوجد معه بلا تخلف (بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو إلا لسلك الهواء الجائل له في تلك المسافة) حتى يصل الى صماخنا \* واعترض عليه الامام الرازي بأن الوجود الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جزما (احتج) هو على صيغة المبني للفعل أي احتج المخالف على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة (بأننا نسمع الصوت من وراء جدار) غليظ جداً وان فرض كونه محيطاً بجميع الجوانب أيضاً ولا يمكن أن يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل محسوس لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (ونفوذ الهواء) الحامل للصوت (فيه) أي في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية (بأنها على شكله) الذي بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلاً لها الى الحاسة (مما لا يعلم) فلو كان السماع موقوفاً على الوصول لم يتصور ههنا سماع أصلاً (قلنا شرطه بقاؤه على كيفيته) أي شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المنفرع على النموج (ولا يبعد أن

(حسن جوابي)

الذي هو القرع الآتي يلزم ان يكون الآتي علة تامة للزمانى أو جزءاً منها مستلزماً له فيعود الاشكال السابق الهم الا ان يريد بالمعية أعم مما هو في حكمها بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلف (قوله وما هو الا لسلك الخ) اعترض عليه صاحب الصحائف بمجواز ان يكون عدم السماع وقت الضرب لبعد الصوت وقثنت عن حد السماع فاذا وصل حده سمع نعم لو ثبت ان السماع قد يتأخر عن مشاهدة ضرب الفأس سواء كان على حد السماع أم لا اندفع لكن أثباته عسير ثم انه يرد ان يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك لبطء تعلق حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة البصر بسبب آخر دون توسط سلوك الهواء فتأمل

(قوله وان فرض كونه محيطاً بجميع الجوانب أيضاً) اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف الوارد على ظاهر عبارة المصنف وهو انه يجوز ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من مخرج آخر لامن المنافذ الضيقة في الجدار ووجه الدفع ظاهر فان قلت لا نسلم سماع الصوت من وراء مثل هذا الجدار قلت الكلام في الجدار المحيط بجميع الجوانب المشتهل على المنافذ الضيقة والتجربة شاهدة بسماع الصوت من ورائه نعم لو عدت المسام عدم السماع لدلائها على ان الحامل كلما كان مسامه أقل كان السماع أضعف وكلما كانت أكثر كان أقوى فتأمل

(قوله ولا يبعد ان ينفذ في المنافذ الخ) نفوذ الهواء المكيف في الجدار الصلب واصلاً الى السامعة

ينفذ) الهواء (في المنافذ) الضيقة (متكيفا بها) أى بالكيفية التى هى للصوت المخصوص (واطلاق الشكل على الكيفية تجوز) فن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص أراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به أنه متشكل بالشكل الحقيقى حتى لا يتصور نفوذه فى تلك المنافذ مستقبيا لشكله على حاله وربما يحتاج على عدم توقف الاحساس على الوصول بأن الحروف الصامتة لا وجود لها الا فى آن حدوثها فلا بد أن يكون سمعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما صورناه فى كيفية الوصول وقد يحتاج عليه أيضاً بأن حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد أو متعدد فعلى الاول يجب أن لا يسمعها الا سماع واحد وعلى الثانى يجب أن يسمعها السامع الواحد مراراً كثيرة وبحاجب بأن الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز أن يكون واحداً ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز أن يكون السماع مشروطا بالوصول أول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدهما منتفيا **في المقصد الثالث** الصوت موجود فى الخارج (أى فى خارج الصباخ) لا انه انما يحصل

### ( حسن جايي )

بل وان فرض مما فرض فيه الانبوبة نفسها دون نفوذه فى الانبوبة والوصول الى الحاضرين مع تحقق المسام الضيقة فى كل منهما يستدعى فارقا ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لا يسمع فى خارج الانبوبة ويسمع من وراء الجدار المحيط بجميع الجوانب وان فرض الصوتان متساويين فى العلو ان خروج الهواء من المنافذ الضيقة يستدعى ضغطاً قوياً وعند تحقق هذا الضغط يخرج من العارف الآخر للانبوبة وأما فى الجدار المذكور فلا مخرج للهواء سوى المنافذ الضيقة فليتأمل

( قوله أراد به تكيفه بكيفيته المعينة ) وقد يجوز ارادة حقيقة الشكل ومنع الاحتياج الى بقائه فى السمع بناء على أنه من المعدات

( قوله مما صورناه فى كيفية الخ ) اذ قد ظهر مما صورده فى أول هذا المقصد ان تكيف الهواء بالتجوز لان الهواء الاول المكيف بعينه ينتقل الى الصباخ بل الهواء الجاوز له تكيف بمنزل تلك الكيفية وهكذا الى ان ينتهى خباثته يجوز ان يكون هواء مكيفاً بحرف صامت وبعده هواء آخر مكيف بحرف آخر مسند الى الصباخ فلا يلزم وجود حرف صامت فى زمان فلا محذور

( قوله الصوت موجود فى الخارج ) وهنا نسكتة ينبغى ان ينبه عليها وهي ان الظاهر ان الموجود من الصوت فى الخارج أمر بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة أيضاً ذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان وهو الآن السبيل وان لم يصرحوا بذلك فى الصوت وذلك لان دليلهم على

في الصماخ) على ما توهم بعضهم من أن التموج الناشئ من الفرع أو الفلج اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ (والا) أي وان لم يكن الصوت موجوداً في الخارج بل في داخل الصماخ فقط (لم ندرك جهته) أصلاً لأنه لما لم يوجد الا في داخله لم ندركه إلا في تلك الحالة التي لا أثر للجهة معها فوجب أن لا ندرك أن الصوت من أي جهة وصل اليها (كما أن اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلقاه) ويصل ذلك الشيء اليها (لا في مسافة لم يتميز) عندنا بلمس اليد (جهته) أي جهة ذلك الشيء الملموس ولم ندر انه من أي جهة اتانا لكننا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب أن يكون الصوت موجوداً قبل الوصول الى السامعة وأن يكون مدركاً هناك أيضاً لتميز جهته وليس يلزم أن يكون حينئذ بعيداً عنا لينافي ما تقدم من أن الاحساس بالصوت مشروط بوصول

### ( حسن جلي )

ان الموجود من الحركة مثلاً أمر بسيط غير منقسم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع أجزائه في الوجود والا لكان قاراً وما يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجوداً بالضرورة فيلزم ان لا تكون موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان يجري في الاعراض السائلة صوتاً كان أو غيره فلزم القول بكون الموجود من الصوت أيضاً أمراً بسيطاً غير منقسم ولا شك انه مستمر لانه لما كان معلولاً لتموج الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع أو قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها أيضاً مستمراً بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا أدى تموجه الى تموج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل في التموج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول والا لزم انتقال العرض (قوله كما ان اليد لما كانت تلمس الخ) فيه ان عدم ادراك جهة الملموس كلياً ممنوع فانا ندرك جهة الريح الحادة عند هبوبها علينا وان ادعي هذا جزئياً لم يكن للتشبيه وجه قال الشارح في بعض متنفاته هذا الاشكال لا يضر المعلل لان قوله كما ان اليد الخ للتوضيح لا للاستدلال والا لصار تمثيلاً يفيد الظن والمسئلة علمية وفيه نظر لان الملازمة المذكورة في أصل الاستدلال وما ذكر في بيانه ممنوع حينئذ والسند ادراك جهة الملموس أحياناً مع ان اللمس حيث تلقاه اتفاقاً فكيف لا يضر المعلل والحق ان احتمال ادراك الجهة بكون التموج في الانبوبة الخارجية مبدأ لحالة يصير سبباً لذلك الادراك من غير ان يكون هناك صوت قائم وان كان لا يخلو عن بعد وقد اعترف بان المسئلة علمية يطلب فيها اليقين (قوله وليس يلزم ان يكون حينئذ الخ) أي ليس يلزم في ادراك الجهة ان يكون الصوت حين



الهواء الحامل له الينا بل يجوز أن يكون قريباً منا جداً فيكون واصلاً الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب (ولذلك) أى ولان الصوت موجود في خارج الصماخ (تميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) اذ لولا أن الأصوات موجودة في خارج الاصمخة ومدركة حيث هي من الامكنة لما أمكننا أن نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثاني لا يتناهى على ادراك الصوت في مكانه القريب أو البعيد من السامع ينافي بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعبر انا قد علمنا أن هذا الادراك انما يحصل أولاً بقرع الهواء المتموج لنجوى الصماخ ولذلك يصل من الابد في زمان أطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتابع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذى هو في المسافة التى فيها ورد قال والحاصل أن عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا التقدير لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقي منه شيء متأدركناه الى حيث يتقطع وينفى وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجوداً وجهته وبعده ومورده وقربه وما بقي من قوة أواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة أثر يبينها على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من أعالي الجو وبين دوى الرعى التي هي أقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لانراهما وبعد أحدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فاننا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب أحدهما وبعد الآخر قال الامام

( حسن جابى )

ادراكه المفضى الى ادراك جهته بعيداً لان ادراكه حال قربه يفيد ادراك جهته وان كان مبدؤه بعيداً في نفس الامر فليتأمل  
( قوله بنا في بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول ) سواء حمل على الوصول حقيقة أو ما يتناوله وما في حكمه من القريب جداً وذلك لدلالته على ان الصوت البعيد يدرك حيث هو وانما قال بظاهره لا يمكن ان يقال الوصول شرط احساس البعيد بطريق التبع كما أشار اليه بتقل كلام صاحب المعبر  
( قوله الا بقدر ما بقي ) لا حاجة الي جعله استثناء منقطعاً لان المنفى أولاً بقاء الاثر المنبى على المبدأ لا مطلق بقاء الاثر فتأمل

ارازي هذا متبني ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو أنه هب أن السامع يتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع أصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فبقي أن يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث أنه في تلك الجهة بل من حيث أنه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة أصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا أدرك في جهة علم أنه في تلك الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع ألا ترى أن الرائحة اذا أدركت من جسم علم أنها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة فيه حاصلة مما يدرك بالشم (لا يقال انما ندركها للتوجه منها) أي انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول (و) يتميز بين القريب والبعيد (لان أثر القريب أقوى) من أثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه أقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لان الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب أو بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني (لانا نجيب عن الاول أن من سد) أي بأن من سد (احدى أذنيه) التي تكون في جانب المصوت (وسمع) الصوت (بالاخرى عرف الجهة) وعلم أن الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك أن التوج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واضلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها (و) نجيب (عن الثاني أنه) أي بأن السامع (يتميز بين القوى البعيد والضعيف القريب) فبطل

(حين جلي)

(قوله لانا نجيب عن الاول) قيل هو كلام على السند وأجيب بان الحصر في قوله انما ندركها للتوجه بدل على مساواته للنعن وأنت خبير بان ذلك الحصر اضافي كما يدل عليه قول الشارح لا لان الصوت موجود فيها فلا يدل على مساواته للنعن ويؤيده ما ذكره السكاكي في شرح المخلص وأوردته الشارح في حواشي حكمة العين بلا تعرض لما عليه حيث قال ولقاتل ان يمنع انحصار سبب ادراك الجهة في المذكورين حتي يلزم من بطلان أحدهما تعين الآخر

ماتوهم من أن القرب هو الأقوى ولو صح ذلك لوجب أن يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى إذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب أن تتردد هـنجوز أن يكون أحدهما قريباً والآخر بعيداً أو يكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا تتفاوت هـما في أنفسهما قوة وضعفا وليس الأمر كذلك هـ المقصد الرابع الهواء هـ التموج الحامل للصوت ( إذا صادم ) جسماً ( امس كجبل أو جدار ) اعتبر الملاسة فهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل ( ورجع ) ذلك الهواء المصادم ( بهيئته ) لأن ذلك الجسم يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون شكله في التموج بائياً على هيئته ( كالكرة المرمية الى الخائط ) المقاوم لها فتنبو الكرة عنه الى خلف ( رجع ) جواب إذا أي رجع ذلك ( الهواء القهقري فيحدث ) في الهواء المصادم الراجع ( صوت شبيه بالاول وهو الصدى ) المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبعده هـ فرعان هـ على القول بوجود الصدى ( الاول الظاهر ان الصدى ) أي سبب الصدى ( تموج هواء جديد لارجوع الهواء الاول ) وذلك لأن الهواء اذا تموج على الوجه الذي عرفته فيما مر حتى صادم التموج منه جسماً يقاومه ويرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التموج الذي كان حاصله بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التموج الاول كان يصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التموج الثاني الذي كان ابتداءه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء

( حسن جاي )

( قوله والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل ) قيل لكن الحق اعتباره فيهما معا لأن الجبل اذا لم يكن أمس تصادم بعض أجزائه قبل وبعض أجزائه بعد فيتغير التخرج الاول ولا يكون التموج الثاني شبيهاً بالاول وبالجملة ما يكون سبباً لاشتراط الملاسة في الجدار يكون سبباً لاشتراطها في الجبل فاما لا يشترط في شئ منهما أو يشترط فيهما معاً بقي هـ هنا بحث ذكره في الصحائف وهو انا قد نسمع الصدى في الصحراء جبلاً على بعد خمسة فراسخ أو أكثر ولا يمكن وصول التموج اليه والا لسمع صوته من عليه فالاشبه بعدم اشتراط العاكس في الصدى كما ذكره الامام ( قوله ورجع ذلك الخ ) هذا متعدي من الرجوع أي رجع ذلك الجسم الممس الهواء المصادم وأما قوله رجع فهو من الرجوع فلا يلزم التكرار

المصادم يرجع متصفا بتوجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع ألا ترى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر \* الفرع (الثاني قد ظن بعض ان لكل صوت صدى) قال الامام الرازي الاشبه ذلك لأنه اذا تموج هواء عن مكان لا بد ان يتوج الى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وأنت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحاصل للصوت لامن رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على أحد الوجهين كما مر آفا (لكن قد لا يحسب به) أي الصدى (اما اقرب المسافة بين الصوت وعاكسه) فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوي الحس على ادراك تباينهما (فلا يميز بينهما) أي بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انها صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا (واما لان العاكس لا يكون صلبا أملس فيكون) الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التي (ترى الى شئ لين) فلا يكون نبوها عنه الاعم ضعف (فيكون رجوعه) أي رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفا) فلا يحدث هناك الا صدى ضعيف خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما اقرب الزمانين كما مر واما لانتشاره كما في الصحراء (ولذلك) أي ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت المنى في الصحراء أضعف منه في المسقفات) اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيتقوى ويتضاعف صوته حينئذ بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى أولا بوجوده فيها على القول باشتراط العاكس

### ﴿ القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد ﴾

أربعة \* (المقصد الاول عرفه) أي الحرف (بن سينا بأنه كيفية) أي هيئة وصفة (تعرض

(قوله أي هيئة وصفة) فسر السكيفية بها ليتناول طول الصوت وقصره حتى يصح الاحتراز عنهما بقوله تميزا في المسموع واعلم ان كون الحرف عبارة عن تلك السكيفية العارضة للصوت انما هو عند الشيوخ

للصوت بها) أى بتلك الكيفية (يمتاز) الصوت (عن) صوت آخر (مثله في الحدة والثقل  
 تميزاً في المسموع) هذا تعريفه (و) اما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول (قوله) تعرض  
 للصوت أراد به مهلتاؤله عزوضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف  
 الآتية) وهذا اشارة الى ما ذكره الامام الرازى من أن التعريف المذكور لا يتناول  
 الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا في الآن الذى هو بداية زمان  
 الصوت أو نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب أن يكون موجوداً  
 مع الم عروض وهذه الحروف الآتية لا توجد مع الصوت الذى هو زماني قال ويمكن  
 أن يجاب عنه بأنها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يدعى أن  
 عروض الشيء لشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز أن  
 يكون كل واحد من الحروف الآتية طرفاً للصوت عارضاً له عروض الآن للزمان فيندفع  
 الاشكال (و) قوله (مثله في الحدة والنقل ليخرج) عن التعريف (الحدة) أى الزبرية  
 (والثقل) أى العمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك  
 الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله  
 في الحدة ولا بالنقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (تميزاً في المسموع ليخرج الغنة) التي  
 تظهر من تسريب الهواء بعضاً الى جانب الانف وبعضاً الى الفم مع انطباق الشفتين  
 (والبسوحة) التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبسوحة سواء كانتا ملذتين  
 أو غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا  
 مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزاً في المسموع من حيث هو مسموع (ونحوهما)

( حسن جلي )

وعند جمع من المحققين الحرف هو الصوت الم عروض للكيفية المذكورة والاشبه بالحق انها مجموع  
 العارض والمعرض كما صرح به البعض وسبيلنا الى الشارح فيما سيأتى  
 (قوله عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل) المراد من الصوت الآخر هو الذى لا يكون مكيفاً  
 بالكيفية التي في الصوت الاول والا فالحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث لا يختلف الحدة  
 والنقل فيهما فلا يصح ان يراد الامتياز عن جميع الاصوات التي تشاركه في الحدة والنقل كما قيل  
 (قوله من حيث هو مسموع) اشارة الى دفع اعتراض السيد السمرقندي الذى أشار اليه صاحب

كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة أيضا  
اما الطول والقصر فلائهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع اضافة ولا شيء منهما  
بسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت  
حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بسموع واما كون  
الصوت طيبا أى ملائما للطبع أو غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان  
لا مسموعان ( اذ قد تختلف ) هذه الامور أعني الفنة والبحوحة ونحوهما ( والمسموع واحد  
وقد نتخذ والمسموع مختلف ) وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع

### ( حسن جلي )

المقاصد أيضا وهو انه لا دلالة لقولنا تميزا في المسموع على ان يكون مائة التميز مسموعا ام لو قيل تميزا  
بالمسموع لصح ما ذكر ووجه الدفع ان تميز المسموع من حيث هو مسموع انما هو بان يكون ما به  
الامتياز مسموعا كما سيظهر من كلامه

( قوله فلائهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع اضافة ) قد نقل الشارح في مباحث الكم  
المتصل عن المباحث المشتركية معنى كونها من أحدهما لكن انما يستقيم اذا جعل معروضهما موجودا  
في الخارج وأما اذا جعل الموجود من الصوت في الخارج أمراً بسيطاً غير منقسم على قياس ما قبله في  
الحركة والزمان فلا بل يكون الطول والقصر قائمان بالصوت الممتد على معناه المصدرى ولا يكونان  
من الكميات الموجودة في الخارج عند هذا المعرف وغيره من الفلاسفة

[ قوله وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول الخ ] الظاهر من سياق كلامه ان ضمير يتضمن  
اذا كان على صيغة المعلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى كل من الكميات المحضة والمأخوذة  
مع الاضافة وأراد بقوله ههنا حيث كان معروضهما الصوت فان الكلام فيه وبوإيده قول الابهرى نعم كل  
منهما متضمن للصوت الذي هو مسموع لكن المفهوم من قوله فان الطول الخ ان تضمنها المسموع انما هو في  
صورة الطول وأنت خبير بان التضمن ههنا ليس على معناه المتعارف في المنطق اذ ليس المسموع ههنا جزء  
مدلول الطول بل معروضه وان القصر أيضاً يتضمن ههنا المسموع وان كان المراد تضمن معروضه فتحقق  
في القصر أيضاً لسكون الصوت زمانياً البتة فلا وجه وجبهاً للتخصيص اللهم الا أن يبنى الكلام على تبادل  
ذلك من الطول دون القصر وهذا التبادر عما لا ينكر

( قوله فهما مطبوعان ) ذكر في حاشية التجريد أن ملائمة الصوت وعدمها مدركان بالقوة الواهمة  
لانها من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وكان الشارح انما عدّها ههنا مطبوعين نظراً الى أن ادراك  
الواهمة لها بمدخل من الطبع

الا أنها في أنفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فإن اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم أن الحكم بأن الغنة والبعوحة والجهارة والخفاية ليست مسموعة منظور فيه وإن الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعارض والعارض وهذا أنسب بمباحث العربية قال المصنف ( وبالجلة فاهية الحرف أوضح من ذلك ) الذي ذكر في تعريفها لما مر من أن الاحساس بالجزئيات أقوى في افاضة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالاقوال الشارحة إذ لا يمكن لنا أن نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها وكأن المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها ( المقصد الثاني ) الحروف تنقسم من وجوه الاول ) ان الحروف ( اما مصونة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين ) وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان انضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء ( واما صامتة وهي ماسواها ) أي ماسوي الحروف

### ( حسن جلي )

( قوله وهذا أنسب بمباحث العربية ) قال رحمه الله لأن أصحاب العلوم العربية يقولون الكلمة مركبة من الحرف ويقولون للكلمة صوت كذا فلم يكن الحرف عندهم مجموع العارض والمعرض بل عارض الصوت فقط لما صح منهم ذلك والحاصل أن اطلاق الصوت على الكلمة المركبة من الحرف على تقدير كون الحرف نفس الهيئة العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض باسم المعرض وعلى تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع تسمية لكل الجزء ومن البين أن الثاني أنسب وبما ذكرنا يظهر أن كون الحرف عبارة عن نفس المعرض أنسب بذلك القول من المذهبين الآخرين إذ لا مجاز في ذلك الاطلاق على هذا التقدير أصلا

( قوله اما مصونة الخ ) انما سميت مصونة لاقصائها امتداد الصوت وسمي ما قبلها صامتاً لعدم

اقصائها ذلك

( قوله اذا كانت ساكنة متولدة ) ان اعتبر هذا الشرط بالنسبة الى الثلاثة فالمراد بالالف أعم من المنعركة والساكنة والالم يظهر فائدة الشرط بالنسبة اليها ثم المراد من التولد حصوله في اللفظ باعتبار الاشباع فلا ينافي كونها من أصول الكلمات

المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكدر  
الاساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لا متناح  
كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة  
بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما سرفت وقد  
يكون صامتا بأن يكون متحركا أو ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه \* الوجه ( الثاني )  
ان الحروف ( امازمانية صرفة ) كالحروف المصوتة ( كالفاء والقاف ) والسين والشين فان  
المصوتة زمانية صرفة ) كالحروف المصوتة و ( كالفاء والقاف ) والسين والشين فان المصوتة  
زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرهما  
يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية أيضا ( واما آتية صرفة كالطاء  
والظاء ) والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها أصلا فانها لا توجد الا في آخر  
زمان حبس النفس كما في لفظ نبت وقرط وولد أو في أوله كما في تراب وطيرب ودول  
أوفي آن يتوسطها كما اذا وقعت هذه الصوامت في أوساط الكلمات فهي بالنسبة الى  
الصوت كالقطعة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نهيت عليه وتسميتها بالحروف أولى من  
تسمية غيرها لانها أطراف الصوت والحروف هو الطرف ( واما آتية تشبه الزمانية وهي ان توارد  
فراة آتية مرارا فيظن انها فرد واحد زمني كالراء والحاء ) فان الغالب على الظن ان الراء التي في  
آخر الدار مثلا رآت متوالية كل واحد منها آتية الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتيياز

### ( حسن جلي )

( قوله واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك ) اعلم أن الهمزة كما تحصل من تحريك الالف في  
أول الامر كذلك تحصل بتمديد المصوتات الى غايته فان نهاية تمديد المصوتات الى الهمزة بالاستقراء وليته  
أن الاصوات انما توجد من الانقباض المتقضي لخروج الهواء الداخلي المجتمع في الرئة ولذلك الانقباض  
حد مخصوص لا يمكن الزيادة عليه والا يخرج كل ما مجتمع في الرئة من ذلك الهواء ومات الانسان فاذا  
انتهى اخراج الهواء الى ذلك الحد وقفت الطبيعة عن إيجاد الصوت وانقطع النفس وهناك يخرج الهمزة  
( قوله وكالفاء والقاف ) في كون القاف من الزمانية الصرفة خفاء بل الظاهر انها آتية صرفة فتأمل  
( قوله فان الغالب على الظن انها زمانية ) قيل اذا كانت مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فالتناسب أن  
يجزم بأنها زمانية لاغلبة الظن ويمكن أن يقال ذلك الامكان أيضا مظنون فهذا ملشا غلبة الظن انما ذكر  
( قوله الا أن الحس لا يشعر بامتيياز أزمنتها ) اضافة الازمنة الى تلك الحروف مع انها آتية باعتبار



ازمتها فيظنها حرفاً واحداً زمانياً وكذا الحال في الحاء والحاء \* الوجه ( الثالث ) أنها أي الحروف ( امامتاً ) لا اختلاف بينها بذواتها ولا بموارضها المسماة بالحركة والسكون ( كالباين الساكنين ) أو المتحركين بنوع واحد من الحركة ( أو متخالفه ) اما ( بالذات ) والحقيقة ( كالباء والميم ) فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين أو متحركتين بحركتين متماثلتين أو مختلفتين ( أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة ) فانهما منفقتان في الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون \* المقصد الثالث \* في أنه ( هل يمكن الابتداء بالساكن ) الحرف اما متحرك أو ساكن ولا ننفي بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نفي بكونه متحركاً ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصونات الثلاثة وبكونه ساكناً ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شيء من تلك المصونات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفاً مصوتاً لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت ( قد منعه ) أي امكان الابتداء به ( قوم للتجربة ) أي زعموا أن التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم أنه لا يمكنه ان يتبدى في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك بينهما لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما ( وجوزه آخرون لان ذلك ) أي عدم جواز الابتداء بالساكن ( ربما يخص بلغة كالعربية ) فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لانه ممنوع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع الحكمة وبشاعة ولذلك أيضاً لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه

( حسن جاي )

كونها أزمنة معروضاها  
( قوله ولذلك أيضاً لم يجوزوا الوقف على المتحرك ) ولذا كان الاصل عندهم في كل كلمة متصرفه أن تكون عن ثلاثة أحرف لان الحرف الاول متحرك البتة لما عرفت والاخير ساكن في الوقف وبهما منافرة فكهروا مقارنتهما وفصلوا بينهما بذلك ليحصل الاعتدال وذلك الثالث ليجتاج الي معدل آخر لانه لما جاز عليه الحركة والسكون من حيث هو متوسط لم تحقق المنافرة بينه وبين شيء من طرفيه وأيضاً الحركة الابتدائية أقل من الحركة المتوسطة فالتنافر بين السكون وبينها أشد منه بينه وبين

بلا شبهة ( ويجوز ) أي الابتداء بالساكن ( في ) لغة ( أخرى ) كما في اللغة الخوارزمية مثلا ( فانا نري في الخارج اختلافا كثيرا ) ألا تري أن بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات بأسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاديا بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن ألسنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة ( المقصد الرابع ) في أنه ( هل يمكن الجمع بين الساكنين أما صامت مدغم ) في مثله ( قبله مصوت ) نحو ولا الضالين ( خائن ) جمعهما ( اتفاقا وأما الصامتان ) أو صامت غير مدغم قبله مصوت ( فجوزه ) أي جمعهما ( قوم كما كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط ) كزيد وعمر ( بل ) جوزوا أيضا جمع ( ساكنين ) صامتين ( قبلهما مصوت ) فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن ( كما يقال في الفارسية كارد ) وكوشت ( ومنهم من منعه وجعل ثمة ) أي فيما ذكرنا من الصور ( حركة مختلصة ) خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغي فيظن أنه اجتمع هناك ساكنان أو أكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين أو صامت مدغم مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات لبعض المصوتات أما أولا فلا أن هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء وأما ثانيا فلا أن الحركات لو لم

### ( حسن جلي )

المتوسطة ويؤكد كده انه اذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل ضرب من الملل فيستلذ بالسكون فوق ما يستلذ به اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا في شرح المخلص ( قوله قال الامام الرازي الخ ) هذا الكلام وكذا أكثر ما ذكر في مباحث المسموعات منقول من المخلص وشرحه

[ قوله الا هذه الحركات ] قيل ان أريد أن تلك الحروف تخرج عن حقيقة ما عند وصولها الى طرف النقصان صح الحكم بكون الطرف الناقص هو الحركة المحضة بلا اشباعها لكن أنجه أن الطرف الناقص حينئذ لا يكون كالزائد وعلي طريقته وان أريد انها لا تخرج عن حقيقة فلا بد من اعتبار الاشباع مع تلك الحركات ولو قليلا فلا يكون الطرف الناقص محض تلك الحركات بلا اشباع فلا ثبت بعضها له وأوجب نارة باختيار الاول ومنع وجوب كون الطرف الناقص على حد الزائد ونارة باختيار الثاني

تكن ابعاض المصونات لما حصلت المصونات بتمديداتها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومدتها لم يمكنك أن تذكر المصوت الا باستئناف صامت آخر يحمل المصوت تبعاً له لكن الحس شاهد بمحصل المصونات بمجرد تمديد الحركات ثم ان أوسع المصونات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو وأقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلية في المصونات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجوبين \* الاول أن الصامت البسيط حقيقة وحساً آتى والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فابوجد في الآن الذي هو أول زمان وجود الشيء كان سابقاً علي ما يحدث فيه وقد يقال جاز أن يكون حدوث الحرف الآتي في الآن الذي هو آخر زمان الحركة ولا بد لفيه من دليل \*

( حسن جاي )

ولا حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات المجردة عن الاشباع من افراد المصوتة أيضاً اذ ينقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة كما سيأتي الآن ولو سلم وجوب اعتبار الاشباع تم الاستدلال أيضاً لان الحركات مأخوذة من الاشباع القليل لما كانت تمام الماهية الناقصة لتلك الحروف كما أن بعض ماهيتها تلك الحركات قطعاً ويرد على الجواب الاول أن الحروف المذكورة اذا خرجت عن حقيقةها عند الوصول الى الطرف الناقص وتحققت الحركات لم يثبت كون الحركات ابعاض الحروف الا بأن يبين أن وصولها الى ذلك الطرف بانتفاء جزء منها مع بقاء أجزاء أخر وفيه المصادرة وبه يندفع الوجه الاول من الجواب الثاني أيضاً اذ ماله التزام خروج الحروف التي ادعي بعضها الحركات منها عن حقيقتها المخصوصة وأي فائدة لاطلاق المصوتة بالمعنى العام على تلك الحركات وأما الوجه الثاني منه ففيه أن كون الحروف المذكورة حركات مأخوذة مع الاشباع قليلاً أو كثيراً أول المسئلة ولو ثبت لم ينجح الى اعتبار جانب النقصان كما لا يخفى فتأمل

( قوله فان الحركة اذا كانت مخالفة ) هذا بيان للملازمة وقوله لكن الحس بيان لبعطلان التالي واعتراض على هذا الوجه بان حصول المصوتة بتمديد الحركة المناسبة لها دون المخالفة لا يدل على كون الحركة الممتدة بعضها منها [ قوله وأقلها الضمة إلخ ] هذا الذي ذكره من الثقل والخفة انما هو بالقياس الى الحرف نفسه وأما بالقياس الى الامزجة فقد يختلف ذلك بحسب اختلافها كذا في شرح المخلص

[ قوله حقيقة وحساً آتى ] احتراز عن البسيط حساً لاحقيقة كالأراء

[ قوله والحركة زمانية ] قد مر أن معنى حركة الحرف كونها بحيث يمكن أن يوجد عقبها مصوت مخصوص من المصونات فزمانية الحركة بمنوعة فلا بد لها من دليل

[ قوله وقد يقال جاز إلخ ] قد يجاب بدعوى الضرورة الوجدانية في أن الحرف ليس بعد الحركة

الثاني أن الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لأن السابق غنى عن المسبوق المحتاج اليه والثالث باطل لانا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا أنه لا يمكن التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بأنه ليس يلزم من إبطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز أن لا يسبق أحدهما الآخر بل يوجدان معا على انا نقول جاز أن يكون السابق مستقبلا للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم أيضا بطلان ما قيل من أن الابتداء بالصامت الساكن جائز والوقوف بالصامت المتقدم على الصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال

### ﴿ النوع الرابع ﴾

من الكيفيات المحسوسة (المذوقات) المدركة بالقوة الذائقة وانما آخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من أن الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجمعها رديفة للمدوسات بناء على أن أهم الاحساسات للحيوان المغنذي هو اللمس الذي يحتز به عما يضره ويفسد مزاجه ثم

### ( حسن جلي )

[قوله واعترض الخ] قد يجاب بأنه لما علم بطلان تقدم الحركة على الحرف بالضرورة الوجدانية والمفروض أن الصامت آتى والحركة زمانية والآتي يستحيل وجوده مع الزماني معية زمانية استحالة وجودهما بتلك المعية

[قوله وبهذا يعلم أيضا بطلان الخ] وجه البطلان أنه لما ثبت تقدم الحرف على الحركة بل جواز معيتهما جاز أن يكون من قبيل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط وأيضا لما جاز تقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على الصوت المتأخر المحتاج الى ذلك التقدم فان تأخر الصوت مبنى للدور اذ لو تقدم لم يلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه اليه المستدعى لتقدمه وبالجملة لا يلزم من عدم امكان الابتداء بالساكن أن يكون الصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه أن الصامت لا يحصل الا مع الصوت ولا استحالة فيه وبما ذكرنا يظهر أن لاراد بالصوت في قوله والوقوف الصامت المتقدم على الصوت المقصور أعنى الحركة لا الممدود الذي هو أحد الحروف الثلاثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف الصوت لان الحركة كامرهي كون الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقبيه إحدى الحروف الصوتية لا كونه بحيث يوجد عقبيه البتة هكذا يجب أن يفهم المقام

الذوق الذي يستعين به على ما يفتديه ويحفظ به اعتداله فكان رديفاً له وأيضاً ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج أيضاً الى ما يؤدى الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية أيضاً قد يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بأن يرد على النفس أثر اللامسة والذائقة فتدركهما معا كطعم واحد من غير تمييز في الحس كما في الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان فرفه وسخنه وله أثر ذوقى أيضاً فلا يميز أحدهما عن الآخر ( وهي الطعوم وفيها ) أى وفي الطعوم \* ( مقصدان ) الاول أصولها ) أى بسائطها ( تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة ) وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المعتدل بينهما والى هذا أشار بقوله ( لاف الفاعل اما حار أو بارد أو معتدل والقابل اما لطيف أو كثيف أو معتدل ) واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فتقسم الطعوم بحسبها أيضاً واعترض عليه بأن انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وأيضاً المراتب المتوسطة بين غايى الحرارة والبرودة وكذا بين غايى اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة لطعم

( حسن جلي )

[ قوله فكان رديفاً لـ ] لان اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال الذى هو رديف المزاج رديفاً لما يحفظ نفس المزاج  
[ قوله ومع ذلك يحتاج أيضاً الى ما يؤدى الطعم اليها ] أى مع انه مشروط بالمس القوة الذائقة للذوق مشروط أيضاً بلعسا للموس آخر حائل للذوق وهو الرطوبة اللعابية وكأن المتصود من هذه الضميمة مع افادته تأكيد ذلك الاشتراط دفع لما يقال ان المسموعات أيضاً اشترط فيها اللمس فأجاب بأن في المذوقات ليسين وفي المسموعات لساً واحداً وهو لمس الصماخ الهواء المتوج الواصل اليه

[ قوله حصل اقسام تسعة فيقسم الطعوم بحسبها ] ولقد جمعها بعض الفضلاء في ثلاث ابيات فارسية مع الاشارة الى قابل كل منها وفاعله على الالف والنشر المرتب حيث قال

تيز تلخ است وتيك شور انكبز \* در لطيف وكثيف وأوسط حار  
آورد ترشى وعفوصت وقبض \* كبررودت بدان سه كردديار  
دسم وحالو وقعه شود آرى \* معتدل را بدان سه باشدكار

[ قوله غير محصورة ] قل رحمه الله عدم الانحصار ان اعتبر غاية الحرارة غير متناهية بأن يكون كل حرارة تعرض في الشدة يتصور أخرى فوقها وكذا البرودة حتى والا فهو مبالغة في الكثرة

بسيطاً على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلاً عن التسعة والعشرة وأيضاً الخيار والقرع والخنطة النية بحس من كل منها بطم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وأيضاً الاختلاف بالشدة والضعف ان اتضي الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعاً واحداً اذا لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معاً وأيضاً حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يتم عليه برهان ولا اشارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما أوقعت لبعض النفوس ظناً بتلك الوجوه فقال (فالحر) أى الحرارة كما هو المشهور في الكتب أو الامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كفياتها التي هي آلتها في افعالها (يقول كيفية غير ملائمة) للاجسام التي نذكرها (اذ من شأنه التفريق) لما عرفت من ان الحرارة تحدث تقريباً ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما أشار اليه بقوله (ففي الكثيف) أى فيفعل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة (في الغاية وهي المارة) فانها أبقض الطعوم وابعدها عن الملاءمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وكون التفريق عظيماً) يعني ان القابل اذا كان كشيافاً

### (حسن جلي)

(قوله وأيضاً الخيار والقرع والخنطة النية) قد يجاب عنه بان طم هذه الامور راجع الى أحد الانواع التسعة لكن انضم فيها الى الكيفية الذوقية كيفية لمسية لا يميز الحس بينهما فيتحيل أن طعمها مغاير للانواع التسعة وليس كذلك في الحقيقة وسيجيء تحقيقه

(قوله الا أن المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات الخ) في الحدوث بالمناسبات المذكورة تأمل لان الحرارة مثلاً وان كانت مؤثرة في السكثيف بكيفية غير ملائمة للجسم الذي هو محلها فاني يكون هذه الكيفية ساهرة غير ملائمة بالنسبة الى الذائقة ولو اعتبرت في كيفية الحدوث تأثيرات هذه الفواعل ولو بالواسطة في الجسم الذي هو محل الذائقة كان أظهر فيها الا أن كلامه في بيان تأثيرات البرودة لا يلائم كما لا يخفى (قوله أي الحرارة) اما على حذف المضاف أو اطلاق الحار على الحرارة لانها حارة بجمرة هي نفسها كما مر نظاره في بحث الوجود أو يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر

قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فنجتمع حينئذ أجزاء الحرارة وتنفرد تقريبا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون أثرها أقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ في غاية البعد عن الملازمة (و) بفعل الحار (في) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة أيضاً الا انها تكون في عدم الملازمة (دونه) أي دون ما ذكر اولاً (وهي) أي تلك الكيفية الحادثة اللطيف (الحرارة) اذ تنفرد تقريبا صغيرا لكنه يكون غائصا) يعني ان القابل اذا كان لطيفاً لم يقاوم الفاعل الحار و لم يمنعه من النفوذ فيه فينوص في أجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيراً فلا بد أن تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وأن تكون دون المرادة في عدم الملازمة (و) بفعل الحار في القابل (المتعدل ملوحة وهي بينهما) أي بين المرادة والحرارة في عدم الملازمة لان مقاومة المتعدل للحرارة أقل من مقاومة الكثيف وأكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من أذ. تكون الكيفية الحادثة في المتعدل أضعف من المرادة في عدم الملازمة وأقوى فيه من الحرارة (ولذلك) أي ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرادة والحرارة (تميل) الملوحة (الى المرادة مرة وإلى الحرارة أخرى) أي يكون طعم المسالحة أارة قريبا من المرادة بحيث يتوهم أنه مر ونارة قريبا من الحرارة بحيث يتخيل أنه حريف (وتحقيقه) أي تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما (أنه) اذا أخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة) وهذا ما قيل من أن سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية فليالة الطعم أو عديمته بأجزاء أرضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية

### ( حسن جوابي )

( قوله فيكون أثرها أقوى ) قبل عليه الحرارة المجتمعة وان كانت أشد تأثيراً الا ان كثافة القابل يمنع بعض التأثير والحرارة الغير المجتمعة الاجزاء وان كان تأثيرها أقل من تأثير المجتمعة لكن لطافة القابل لا يمنع التأثير مثل منعه فكان الأثر في الاول أقوى محل نظر  
( قوله لكنه يكون غائصاً ) الا ظهر ان يقال لكونه غائصاً لانه دليل كون التفريق صغيراً كما يفهم من سياق كلام الشارح أيضاً وليس هذا محل الاستدراك كلاً لا يخفى على الذائق  
( قوله وتحقيقه الخ ) قيل اللازم من هذا التحقيق تأخر الملوحة عن المرادة لا تقدمها على الحرارة حتى يظهر كون الملوحة متوسطة بينهما فتأمل  
( قوله فان الاجزاء الارضية ) تعليل لاشتراط الاعتدال

إذا كثرت أمّرت ومن هذا السبب تولد الاملاح وتفسير المياه ملحاً وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بأن يطبخ في الماء ويصنى وينقى ذلك الماء حتى ينقعد ملحاً أو يترك حتى ينقعد بنفسه (والبارد يفعل) كالخار (كيفية غير ملائمة إذ من شأنه التكثيف) الذي لا يلائم الاجسام أيضاً لكن عدم ملائمته أقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق أشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات أيضاً مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف واليه الاشارة بقوله (ففي الكثيف) أي فيعمل البارد في القابل الكثيف (عفوسة لانه يتضاعف التكثيف) يعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ أجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيراً عظيماً ويكثفه تكثيفاً يليقاً متضاعفاً فيحدث فيه العفوسة التي تقرب من المارة في المنافرة (و) يعمل البارد (في) القابل (اللطيف حموضة) لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في أعماقه ويكثفه تكثيفاً أقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمتها أقل من عدم

### ( حسن جلي )

(قوله يعني أن السكثيف الخ) لا يخفى عليك اتجاه مثل القيل المذكور في الفرقين القابل السكثيف والاعايف في الحرارة  
(قوله وفي القابل اللطيف حموضة) اعترض عليه بعض الافاضل بان العصير وكذا الماين ربما يجمض بالحرارة الضعيفة دون البرودة وأجيب بأن فاعل الحموضة برودة غير شديدة فاذا كان جسم شديداً البرودة يكسر بالحرارة الضعيفة شدتها فيفعل البرودة الغير الشديدة حموضة ويظن انها من فعل الحرارة الضعيفة وليس كذلك واعلم أن الشيخ في مباحث الاخلاط من القاتون جعل فاعل الحموضة الحرارة وفي موضع آخر البرودة فينبغي تناقض وأجاب عنه بعض الفضلاء بأن الشيخ وان جعل الحرارة في بحث الاخلاط فاعل الحموضة في الباقع الحامض لسكنها فاعلة لها أولاً وبالذات بل بالعرض فلا يتناقض كون البرودة فاعلة لها أولاً وبالذات وتحقيقه ان الباقع الحلو كما يصير حامضاً لخلطة ثني غريب به وهو السوداء الحامض فقد يصير أيضاً حامضاً بسبب أمر يحدث في نفسه وهو ان يعرض الباقع الحلو ما يعرض لساخر العصارات من الغليان أولاً بسبب الحرارة الغربية ثم التعرض ثانياً بسبب استيلاء البرد فالحرارة الغربية موجبة للغليان وتحليل الحرارة الغربية وجنبتها الى نفسها بسبب المجانسة ثم البرد المستولى سبب من الاسباب يوجب الحموضة فتكون الحرارة فاعلة للحموضة بالعرض لا أولاً وبالذات وهذا استولى البرد الخارجي على الباقع الحلو يحضه



ملاءمة المفوضة بكثير أيضاً وهي الحموضة والى ما ذكرنا أشار بقوله (لأنه) أى الفاعل البارد (يكثف) القابل اللطيف (يبردة ويفوص) فيه (بلطافته) أى بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره (فيكون عدم ملاءمته) أى عدم ملاءمة الطعم الحادث فى ذلك القابل اللطيف (بين بين) ولا يخفى عليك أن الصواب تبدل بهما بأقل كما أشرنا إليه (ولذلك) أى ولأن الحموضة تحدث من فعل البارد فى اللطيف (كان الثمر العفص) لشدة برده وكثافته (كلما ازداد مائة) ولطافة واعتدل قليلاً بساخن الشمس المنضج (ازداد حموضة و) يفعل البارد (فى) القابل (المعتدل قبضاً وهو) فى عدم الملاءمة (دون المفوضة) وفوق الحموضة لأن تكثيف البرودة فى المعتدل أقل من تكثيفها فى الكثيف وأكثر من تكثيفها فى اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض وكونه فى عدم الملاءمة فوق الحموضة ظاهراً وأما كونه فى ذلك دون المفوضة فإليه أشار بقوله (اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره) معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة (والقابض يقبض ظاهره فقط) فلا تكون النفرة عنه فى تلك الغاية (والمعتدل) الذى هو بين الحار والبارد (يفعل فعلاً ملائماً) وذلك لأنه لا يفرق تفريقاً شديداً ولا يكثف أيضاً تكثيفاً قوياً بل يفعل فعلاً بين بين فيحدث منه طعم ملائم (وهو) أى ما يحدث من فعله (فى) القابل (الكثيف الحلاوة) وذلك (لشدة المقاومة) بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع أجزاء الفاعل ويؤثر تأثيراً تاماً ملائماً جداً هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي فى غاية الملاءمة أعني الحلاوة التى هي أشد الطعوم ملاءمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة (و) هو (فى) اللطيف الدسومة لقلة المقاومة) بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فتتفد أجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلاً ضعيفاً ملائماً (فيحس) منه (بكيفية ضعيفة ملائمة) هي الدسومة (و) هو (فى) القابل (المعتدل التفاهة) وذلك لأن القوة المعتدلة يجب أن يكون تأثيرها فى القابل المعتدل أقل

( حسن جلي )

( قوله ولذلك فإن الثمر العفص ) التعليل فى معنى الشرط ولذلك جاز دخول الفاء فى المعال نظيره قوله تعالى لا يلاف قريش الى قوله فليعبدا

من تأثيرها في الكثيف وأكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب أن يحصل هناك كيفية ملائمة هي أضعف من الحلاوة وأقوي من الدسومة لا أن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لصعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية (لعدم التأثير) أي تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة (لإبمادته ولا بكيفيته) أي طعمه (فلا يحصل به) أي بذلك الطعم (احساس) بخلاف الدسومة فلها وإن كانت ضعيفة إلا أن حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وإن لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن هنا يظهر أن التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة إلا أنها غير محسوسة احساساً متميزاً (ويقال التفاهة لمدم الطعم) كما في الأجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمنصف بهذه التفاهة يسمى تفهاً ومسيخاً (و) يقال أيضاً (ليكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافته أجزائه فلا يتخلل منه) أي من ذلك الجسم (ما يخاط الرطوبة) اللابائية (العذبة) أي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (التي هي آلة للدراك بالقوة الذائقة كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (فاذا احتيل في تحليله أحس منه) بطعم قوى حاد (كإزنجفر) أي يحمل الصفر زنجاراً وأجزاء صفاراً (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم أن الممدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدها منها كما عدت المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الامام الرازي رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم أن الممدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فإنها طعم بسيط ورد عليه بأن هذا يبطله ما ذكره من اجتماع المزاراة والتفاهة في الهندباء

( حسن جلي )

( قوله ومسيخاً ) المسيخ من الاحم ما لا طعم له

( قوله وأجزاء صفاراً ) العبارة بالواو لا بأو كما في بعض النسخ لانه تفسير لقوله زنجاراً كما نقل عن الشارح ( قوله من اجتماع المرارة ) قال رحمه الله تعالى يعني أن الهندباء قد وجد فيه التفاهة من غير احتيال فلو كان المراد بالتفاهة الممدودة فيها هو التفاهة الغير الحقيقية التي تكون في مثل الصفر لما أطلقوها على التفاهة التي في الهندباء وهنا بحث وهو أن المفهوم من كلام الشارح أن ما ذكره من اجتماع الحرارة والتفاهة في الهندباء يبطل القول بأن الممدود من الطعوم هو التفاهة بالمعنى الثالث ولا يبطل القول بأنه التفاهة بالمعنى الثاني والظاهر أنه يبطله أيضاً بل القول بأنه المعنى الاول أيضاً إذ لا يجتمع وجود طعم مخصوص انتفاء الطعوم بأسرها ولا احساس طعم مخصوص انتفاء احساس طعم ما فالتفاهة الممدودة من

وقد ذكروا أن أسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لأن الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل أيضاً على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة أن البورق والملح المر أسخن من الملح المأكول وأبرد الطعوم المفوضة ثم القبض ثم الخوضفة فإن الفواكه التي تحلو تكون أولاً عفصة شديدة البرد فإذا اعتدلت قليلاً قليلاً باسخان الشمس مالت إلى القبض ثم إلى الخوضفة ثم تنتقل إلى الحلاوة والحامض وإن كان أقل برداً من العفص لكنه في الأغلب أكثر تبريداً منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم أن كون الحريف أقوى على التحليل لا يدل على أنه أسخن من المر لجواز أن يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لأجل لطافته واعتراضوا بأن الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض القناء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك وأجابوا بأن غلبة البرد على المر أو الدسم يغلبة الحرارة على الحلو أو الدسم أما لتركب الحامل من أجزاء مختلفة الطعوم وأما لعارض أورنه ذلك وتفصيله إلى الكتب الطبية (المقصود الثاني هذه) الطعوم المذكورة (هي الطعوم البسيطة) كاسمر (وتركب منها طعوم لانهاية لها) وذلك (أما بحسب التركيب) في القوابل بين أجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فاتها إذا ركبت أحسن من المجموع بطعم

### ( حسن جلي )

الطعوم على أي معنى حله من الآخرين يبطله هذا الذي ذكره من الاجتماع نعم لو حل على المعنى الاول لم يرد ذلك لكنه معنى يفرد المصنف بإبراده وذكره وليس يذكر في كتب القوم كما نقل من الشارح أيضاً فتأمل ويمكن أن يقال على تقدير أن لا يكون وجه الاشكال الذي نقل الشارح ثابتاً عنه رحمه الله تعالى أن ضمير عليه في قوله ورد عليه راجع إلى كل واحد من المتوهم والمذكور

(قوله وقد ذكروا أن أسخن الطعوم الحرافة) ظاهر ما سبق من بيان كيفية حدوث الحرارة بدل على أن المرارة أسخن الطعوم فما نقله هنا ينافيه لكن سيرده الآن

(توله ثم تنتقل إلى الحلاوة) قبل ينبغي أن لا يجوز الانتقال إلى الحلاوة بعد الخوضفة لما تقرر من أن حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جهة اسخان الشمس صار لطيفاً ولذا حصل الخوضفة قبلها بل صار أطف بسبب الاعتدال قليلاً قليلاً بالاسخان وقد يجب بأنه لما كثر اسخان الشمس بعد الخوضفة قل مائة الجسم حصل التخفيف والتكثيف فيه فصار قابلاً للحلاوة ولذا غير الشارح الايلوب وقال ثم تنتقل بذلك الانتقال ولم يذكره في القبض والخوضفة

واحد مركب من تلك البسائط ( واما بحسب تركيب الاسباب ) المتقضية للطعوم المتعددة  
فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل واحد منها فيه طعما من تلك البسائط  
حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركيب المذكورين  
كثرة غير منحصرة فتعدد الطعوم المركبة أيضا بحسب تلك الكثرة (وقد يفعل بعض) من  
الطعوم فعلا (بالمرض) لا بالذات (فيظن) ذلك (نقضا) على ما ذكرناه من كيفية حدوث  
الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين (كما ان الافيون) مثلا (مع مرارته يبرد تبريدا  
عظيما) فيتخيل أنه بارد فينتقض به ما ذكرناه من أن فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيل  
فاسد كما ينسبه بقوله (فربما كان ذلك) التبريد (لانه) أي الافيون (بمرارته) وتسخينه  
(يسط الروح) ويحلله أيضا اذ من شأن الحرارة احداث الليل المصعد والتخيل واذا  
تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانسبط بعضه الباقي (حتى يخلو مركزها)  
أي مركز الروح فانه يجوز تأنيته (فيحصل بالعرض منه) من الافيون (تبريد) فانه  
لما ازال المسخن عاد اجزاء البدن المتقضية للبرودة بطباعها يبريده فهذا التبريد ليس  
فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الافيون بمرارته ما كان  
يمنعه من فعله فلا تقض أصلا ولنسكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها تنفعك في منع  
عديدة (فمن) الطعوم (المركبة ماله اسم) على حدة (نحو البشاعة) المركبة (من مرارة  
وقبض كما في الحوض) بضم الضاد الاولى وفتحها أيضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور  
يتداوى به (و) نحو (الزعوق) المركبة (من ملوحة ومرارة كما في السبخة) والشبيحة ومن  
الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرارة في العسل  
المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرارة والقبض في الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة  
في الهندباء كما مر قال الامام الرازي هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية أو تخيلية يشبه  
أن يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا ايضا  
فيتركب من الكيفية الطامية والتأثير اللامسي أمر واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك  
الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه أن يكون طعم من الطعوم يصحبه في  
بعض المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرارة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير  
اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتجنيف فيسمى ذلك

المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ أن الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكررة في أنفسها بل يجوز أن يكون تعدد حقائقها مبني على هذا التخيل وقد أجل المصنف هذا المعنى في توله (وربما ينضم إليها) أي إلى الطعوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما) أي بين الكيفية الطمعية والكيفية للمسية (فيصير) مجموعهما (كطم واحد) متميز عن سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تفريق وحرارة) مع طم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافة أو) كاجتماع (تكثيف وتخفيف) مع طم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (عفوصة) وإذا كان هذا محتملا بل واقعا في بعض الصور فإذا يؤمننا أن تكون الحرافة والمفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته أنهما طعمان حقيقيان بلا شبهة إلا أنه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع ﴿ النوع الخامس ﴾ من الكيفيات المحسوسة (في المشومات) المدركة بالقوة الشامة (ولا اسم لها) عندنا (إلا من وجوه) ثلاثة (الاول) باعتبار الملازمة والمنافاة فيقال (الملائم طيب والمنافر متن) \* الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة أو رائحة حامضة \* الثالث بالاضافة إلى عملها كرائحة الورد والتفاح) وأنواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كراتب الطعوم وغيرها

### ﴿ الفصل الثاني ﴾

من الفصول الأربعة التي هي في أقسام الكيفيات (في الكيفيات النفسانية) أي المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقل المراد بالانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان

(قوله أي المختصة بذوات الخ) التقييد بالعنصرية بوجه عدم وجودها في ذوات الانفس التي ليست من الاجسام العنصرية وليس كذلك لوجود بعضها في الاجسام الفلكية أيضاً لكون حركاتها ارادية فالاولي تركها وترك التفريع المذكور بقوله فقل الخ وان يراد بالانفس ما يتناول النفوس الفلكية أيضاً كما هو الظاهر واليه يشير عبارة الشفاء حيث قال والتي تتعلق بذوات الانفس فهي التي تسمى ملكات وحالات وغاية التوجيه أن يقال التقييد المذكور ليس للتخصيص بل لبيان أن الاختصاص إنما هو بالقياس إلى بعض الاجسام العنصرية

(قوله من الاجسام العنصرية) لان عموم بقية الكيفيات لما لم تعتبر بالنسبة إلى الفلك اذ ليس فيه شيء من الكيفيات المحسوسة ناسب أن يلاحظ لخصوص أيضاً بالنسبة إلى العنصرية

تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على أن القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية أيضاً فإن الصحة وما يقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التنفيذية والتنمية كما سيبرد ذلك عليك في مباحثهما ( فإن كانت ) الكيفية النفسانية ( راسخة ) في موضوعها أي مستحكمة فيه بحيث لا نزول عنه أصلاً أو يعسر زوالها ( سميت ملكة والا ) أي وإن لم تكن راسخة فيه ( سميت حالاً ) لقبولها التغير والزوال بسهولة ( والاختلاف بينهما بعارض ) مفارق لا يفصل ( فإن الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج ) ألا ترى أن

( قوله وعلى هذا الخ ) يشعر هذا اللفظ باختصاص عدم الانحاء بآداة لانفس الحيوانية مع انه على القول الثاني أيضاً متحقق فالصواب تأخير بيان عدم الانحاء عن القولين أو ترك قوله وعلى هذا بأن يجعل قوله فلا يتجه من جملة كلام القائل

( قوله كالحياة والعلم الخ ) ولو ببعض التفسير على ما سيظهر لك من مباحثها ( قوله والمجردات ) ثبوت ماسوي العلم من الحياة والقدرة والارادة للمجردات أعني العقول عند منبته محل بحث

( قوله على أن القائل الخ ) فإن المتكلم القائل بثبوت الصفات الزائدة على ذاته تعالى لا يجعلها داخلية في الكيف لما تقرر في محله أن المنقسم عنده الى الجوهر والعرض ماسوي الواجب وصفاته وكذا الحكم على القول المشهور يجعل علم الواجب والمجردات نفس ذاتهما وأما على ما اختاره الشيخ في الاشارات من أن علم الواجب والمجردات حصولي فالظاهر دخوله تحت الكيف ( قوله سميت ملكة ) من الملك بمعنى القوة

( قوله حالاً ) من التحول بمعنى التغير ( قوله بعارض ) وهو الرسوخ وعدمه ولما كان كونه عارضاً بديهياً لانه مقيس الى المحل والزاتي

( قوله والاختلاف بينهما بعارض فإن الحال بعينها تصير ملكة ) قيل فيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي عند المشائين ولا شك أن في الملكة شدة والاحال ضعفاً فيكون بينهما اختلاف نوعي على مقتضى قاعدتهم فكيف يقال الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص تارة تصير حالاً وتارة تصير ملكة وأجاب عنه الشارح في بعض مصنفاته بأن المقتضى للاختلاف نوعاً هو الشدة والضعف في حصول الكل في جزئياته وصدقه عليها أعنى ما هو قسم من التشكيك لافي ثبوت الجزئيات لموضوعاتها والحاصل هنا هو الثاني لا الاول فتأمل

الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلاً تكون في ابتداء حصولها حالاً وإذا ثبتت زماناً واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما أن الشخص الواحد قد كان صبياً ثم يصير رجلاً قالوا وكل ملكة فأنها قبل استحكامها كانت حالاً وليس كل حال يصير ملكة وأنت تعلم أن الكيفية النفسانية قد تتوارد أفراد منها على موضوعاً بأن يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الأمر إلى فرد إذا حصل فيه كان متمكناً راسخاً فهذا الفرد ملكة لم يكن حالاً بشخصه بل بنوعه (وهي) أي الكيفيات النفسانية (أيضاً) كالكيفيات المحسوسة (أنواع) خمسة كثيرة للمباحث فذكر أولاً الحياة ثم العلم ثم الإرادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والألم وغيرها

لا يكون حصوله بالقياس إلى الغير لم يتعرض لدليله فقله فإن الحال بعينها الخ تنبيه على البداهة ببعض جزئياته في الشفاء وليس افتراق الحال والملكة افتراق نوعين تحت جنس فإن الانفصال بينهما ليس إلا بحال النسبة إلى المتغير وزمان المتغير وهذا انفصال باعراض لا بفصول داخلية في طبيعة الشيء ولا أيضاً يجب أن يكون بين الحال والملكة اثنيان بين الشخصين بل يجوز أن يكون بينهما اثنيان ما بين شخص واحد بحسب زمانه كالصبي والرجل فإنه ليس يجب أن يكون الصبي شخصاً غير الرجل في ذاته وإن كان غيراً بالاعتبار فإن الشيء الذي هو حال ما ابتدأ بخلق أو بصنع لم يستقر بعد في النفس إذا تمرن عليه وانقطع انطبعا يشد أزالته فيكون الشيء الواحد بعينه كان حالاً ثم صار ملكة انتهى وأما ما قيل أن الاختلاف بالشدّة والضعف يقتضي الاختلاف بالنوع على ما تقرر عند المشائين فجوابه أن ذلك على تقدير أن يكون الاختلاف في حصوله لجزئياته لا في حصوله في المحل كذا أفاده الشارح قدس سره في حواشى شرح حكمة العين

(قوله كالكتابة) أراد مبدء تصوير الحروف بالخط وفيه أن كونه في العالم شيئاً واحداً بعينه محل بحث (قوله وكل ملكة الخ) أي مكتسبة على ما في الشفاء فلا يرد أن الملكات الخلقية كمصمة الأبداء عليهم السلام ملكات ولم تكن حالاً (قوله كانت حالاً) أما بشخصه أو بنوعه

(قوله وأنت تعلم الخ) اعتراض على المصنف بأن قوله فإن الحال بعينها تصوير ملكة إنما يثبت المدعى لو كانت كلية وليس كذلك وقد عرفت اندفاعه بما حررناه (قوله أنواع خمسة) أراد بالنوع أعم من الحقيقية والاعتبارية ولذا جعل بقية الكيفيات نوعاً واحداً

(قوله وأنت تعلم الخ) قبل هذا تنبيه على قصور في كلام المصنف حيث حكم بالاختلاف العرضي مطلقاً مع أن ما ذكره في حيز التعليل لا يجري في بعض المواد

﴿ النوع الاول في الحياة ﴾ قدما على سائر الانواع لانها أصل لها ومستتبعة اياها ( وفيها )  
 أى في الحياة ( مقاصد ) ثلاثة \* ( الاول ) في تعريفها ( الحياة قوة تتبع ) تلك القوة ( اعتدال  
 النوع ) ومعنى ذلك ان كل نوع من أنواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب  
 الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتى  
 تفصيلا ان شاء الله تعالى فالحياة في كل نوع من أنواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى  
 بالاعتدال النوعى ( ويفيض منها ) أى من تلك القوة ( سائر القوى ) الحيوانية كقوى الحس  
 والحركة والتصرف فى الاغذية وتلخيصه أنه اذا حصل فى مركب عنصري اعتدال نوعى  
 يليق بنوع حيوانى فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعث منها قوى أخرى أعنى الحواس  
 الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم  
 فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة فى الحيوان وقد  
 يتوهم أن الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لانها قوة أخرى  
 مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك ( قال ابن سينا ) فى كليات القانون دفعا لهذا  
 التوهم ( انها ) أى الحياة ( غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية ) والتنمية ( وبديل  
 عليه ) أى على التباير المذكور ( انها ) أى الحياة ( توجد للمفلوج ) من الاعضاء

( قوله القوى الحيوانية ) أى الموجودة فى الحيوان كما يدل عليه آخر كلامه وليس المراد ما يقابل  
 النفسانية والطبيعية فانها بهذا المعنى نفس الحياة

( قوله وتاخيصة الخ ) لا يخفى ما فيه من الاجمال والتفصيل ما فى القانون انه كما يتولد من تكاثف  
 الاخلات بحسب مزاج ما جوهر كثيف هو العضو أو جزء من العضو فقد يتولد من بخارية الاخلات  
 ولطافتها جوهر لطيف هو الروح وكما أن الكبد معدن الاول كذلك القلب معدن الثانى وهذا الروح اذا  
 حدث على مزاجه الذى يلغى أن يكون له استعداد لقبول قوة هي التى تعد الاعضاء كلها لقبول القوى  
 الأخر النفسانية وغيرها والقوى النفسانية لا تحدث فى الروح والاعضاء الا بعد حدوث هذه القوة  
 ( قوله فى كليات القانون ) عبارة القانون وان تعطل قوة من القوى النفسانية ولم يتعطل بعد هذه

( قوله الحياة قوة تتبع اعتدال النوع ) قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق أن الحياة فى حتمنا  
 نفس الاعتدال النوعى ولهذا ذهب ابن سينا فى جميع كتبه الحكيمية الى انها اما الاعتدال النوعى أو قوة  
 الحس والحركة ولم يتعرض فى شيء منها لقوة الحياة وذلك لان آثار الحياة دائرة مع الاعتدال النوعى  
 وقوى الحس والحركة وجودا وعدما ولم يدل دليل على وجود أمر آخر مقارن للمدار فالتحقيق يتضى



(اذ هي المحافظة) في الحيوان (للأجزاء) العنصرية المتداعية الى الانسكاك (عن) التعضن  
 (والفرق والبلى) ألا ترى أن العضو الميت تتسارع اليه هذه الامور (وليس له) أى للعضو  
 المنفلوج (قوة الحس والحركة) وكذا الحال في العضو الخدر فانه أيضاً فاقد في الحال قوة الحس  
 والحركة مع وجود قوة الحياة فيه فظهر ان الحياة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة  
 والحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التي تتصرف في الاغذية فيدل عليها قوله (وتوجد)  
 أي الحياة (في) العضو (الذابل) فانه لو لم يكن حياً لفسد بالتعضن والفرق (مع عدم قوة

القوة فهو حي ألا ترى أن العضو المنفلوج والعضو الخدر فاقد في الحال لقوة الحس والحركة لمزاج فيه  
 يتمتع عن قبولها أو سدة عارضة بين الدماغ وبينه في الاعصاب المنبعثة اليه وهو مع ذلك حي والعضو  
 الذي يعرض له الموت فاقد للحس والحركة ويعرض له أن ينقض ويفسد فاذا في العضو المنفلوج قوة مخفظة  
 حياته حتى اذا زال المانع قاضت عليه قوة الحس والحركة وكان مستعداً لثبوتها بسبب صحة القوة  
 الحيوانية وانما المانع هو الذي يتمتع عن قبولها بالفعل ولا كذلك العضو الميت انتهى ولا خفاء في أن قوله  
 وان تعطل قوة من القوى النفسانية الخ وكذا التقييد بقوله في الحال وبالفعل صريح في أن مقصوده  
 بيان مغايرتها لقوة الحس والحركة من حيث يصدر عنهما الحس والحركة بالفعل والاستدلال باختلاف  
 الآثار على اختلاف القوى كما هو شأن الطبيب وأما احتمال أن تكون القوة واحدة ويختلف الآثار  
 بحسب الشروط والموانع فقام في القوى النفسانية والطبيعية أيضاً ولذا قال بعض شارحي القانون اعلم  
 أن العضو الخدر اما فاقد الذات الحس والحركة واما لكاملها واما لقوتها وكيف كان يصح الاستدلال  
 على التغاير بين القوة الحيوانية والقوة النفسانية وما قيل ان هذا التنوير انما يدل على مغايرتها للقوة  
 اللامسة والمقصود بيان مغايرتها لجميع القوى النفسانية فمدفوع بأن مغايرتها لباقي القوى النفسانية ظاهرة  
 لفقدانها مع بقاء الحياة

(قوله في العضو الذابل الخ) قيل ان في العضو الذابل قوة التغذية موجودة الا أن المتعطل أكثر ما يخلفه

أن يكون عبارة عن المدار لكن الدليل الذي ذكره ابن سينا على مغايرتها لقوى الحس والحركة بنفى  
 كونها ذاتين لها وليس دليل ولا شبهة يدل على أن الاعتدال ليس ذاتياً فالحق كونه عبارة عن نفس  
 الاعتدال النوعي

(قوم اذ هي المحافظة) قيل عليه ان العاقل يجوز ان يكون المزاج الخالص أو تعلق النفس بالبدن  
 أحجب بأن الكلام فيما يحفظ المزاج الخالص الذي به قوام الحياة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر  
 لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر الجرد بل مبدأ الأفعال والحركات الختلفة أو مبدأ الإدراك والتعريك الارادي  
 (قوله في العضو الذابل) يمكن ان يقال توجد الغازية مع التغذية في العضو الذابل لكن قوة  
 التحليل أقوى فلها لم يظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة بوجود قوة الحياة في الفلك عندهم مع

التغذية) فيه (و) أيضا (في لبنات قوة التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الأخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا نبين ان أجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلاثة جنس القوي النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب) عما ذكره ابن سينا (انا لانسلم ان القوة) أى ان قوة الحس والحركة (مفقودة في) العضو (المفلوج) (و) ان قوة التغذية مفقودة في العضو (الذابل لجواز أن يكون الفعل) أى الاحساس والحركة (قد تخلف عنها) أى عن القوة الموجودة فيهما (للمانع) يمنعها عن فعلها

( قوله جلس القوى النفسانية) وهي الحواس العشرة والقوى المحركة التي معدنها الدماغ وجنس القوى الطبيعية وهي قوة التغذية والتنمية التي معدنها السكبد وقوة توليد المثل التي معدنها الانثيين وجنس القوى الحيوانية التي معدنها القلب وهي قوة الحياة واطلاق الجنس عليها اما للازدواج أو لاختلاف أنواعها بحسب اختلاف أنواع الحيوان (قوله كما هو المشهور عند الاطباء) خلافا للفلاسفة الذين يوجبون القوى الحيوانية الثلاثين بأنها هي قوة الحس والحركة

انقضاء قوة التغذية والتنمية فيه وفيه ان المتوهم كون حياة الحيوان نفس قوة التغذية وهذا الدليل لا يبطله لجواز ان تكون حياة الفلك مخالفة بالنوع لحياة الحيوان كما هو الظاهر (قوله جلس القوى النفسانية الخ) القوى النفسانية هي المدركة والحركة كما صرح به والنسبة اما الى النفس الحيوانية أو الى النفس الناطقة لكونها في الانسان أكل منها في سائر الحيوانات والقوى الطبيعية قوة التغذية والتنمية ونحوهما والظاهر ان المراد بالقوى القوية الحيوانية والجمع باعتبار المراد والمناسبة ما قبله قال في شرح المقاصد الاطباء يثبتون جلسا آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية ثم ذكر استدلالهم على ثبوتها بقضية المفلوج والذابل

[ قوله لجواز ان يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع ] قيل عليه مراد المستدل ان القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار الحياة كحفظ العضو عن التلفاق مثلا باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هي هي بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وحينئذ لا ينجح جواب المصنف والجواب انه لا يقدح بثبوت قوة أخرى لجواز ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحياة وقد تعجز عن البعض دون البعض بخصوصية المانع وقد يقال مغايرة المعنى المسمى بالحياة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان

والحاصل ان المفقود في العضو المغلوج هو الفعل أعني الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لها مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لعدم المقتضى وكذلك المفقودة في العضو القابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها (ولا نسلم) أيضاً (أن ما هو قوة التغذية في الحي موجود في النبات) حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك (لجواز أن تكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقبة لها) أي لقوة التغذية (في الحي) وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة (اذا قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد من فعل أو غيره) (المقصد الثاني) في شرط الحياة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم) مركب من العناصر (له صورة) نوعية (مخصوصة و) لذلك الجسم (كيفية تتبعها) أي تتبع (هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة) (من اعتدال) مزاجي (خاص وغيره) فانهم زعموا أنه لا بد في الحياة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة

(قوله ولا نسلم ان ما هو قوة التغذية الخ) في القانون ولو كانت التغذية بما هي قوة مغذية تعد للحس والحركة لكانت النباتات قد تستعد لقبول الحس والحركة انتهى وفي التقييد بقوله بما هي قوة مغذية إشارة الي أن المراد مطلق التغذية وهو القدر المشترك بين الحيوان والنبات فلا ورود للمنع (قوله أي تتبع هذه الكيفيات) التي من جملة الحياة فتكون مشروطة بالصورة النوعية المشروطة بالبنية المخصوصة وبهذا ظهر فائدة قوله ولذلك الجسم كيفيات تتبعها وان تفسيره بأنه تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة النوعية المخصوصة لغو من الكلام لادخل له في المقصود على أنه ليس لها سوى الاعتدال النوعي كيفية تتبع الصورة النوعية اياها فكيف يصح قوله من اعتدال خاص وغيره

(قوله من اعتدال مزاجي) خص الاعتدال بالمزاجي لان الاعتدال الروحي ليس لذلك الجسم المركب من العناصر بل للروح العاقل من الاخلاط

(قوله فانهم زعموا الخ) يريد أن الحياة مشروطة بالنسبة لوجهين أحدهما من حيث الفاعل فان الحياة تابعة لآلة ورة النوعية المقتضية لها التابعة للاعتدال المزاجي الذي لا يحصل الا بالبنية المخصوصة وثانيهما باعتبار الحامل فان الحياة لا تفيض الا على الروح الحيواني المتولد من لطافة الاخلاط التي لا تحصل الا بالبنية

(قوله أي تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة) المناسب لقوله الآتي حتى يفيض عليه صورة نوعية أن يجعل هذه الكيفيات مفعول تتبع وتلك الصورة فاعلها لكن الكلام في وجود كيفية غير الاعتدال متبوعة للصورة كما يدل عليه جمع الكيفيات أيضاً ويمكن أن يعكس حديث الفاعلية والفعولية بأن يراد بالتبعية التبعية باعتبار البقاء كما سيحققه فليتأمل

ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتعبة للحياة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني المتولد من بخارية الاخلاط الحامل لقوة الحياة الى اعضاء البدن على ما فصل في الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيوانى على اعتدالهما الممتد في بقاء الحياة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحياة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة التجربة وكذا ( الحياة ) عند المعتزلة ( مشروطة بالبنية المخصوصة ( و )

[ قوله المتولدة من بخارية الاخلاط الخ ] أى من سيورة الاخلاط بخارا فانه جسم لطيف بخاري يتولد من لطائف الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن في عروق ثابتة من القلب تسمى بالشرايين هذا بمجمل ما فصل في الكتب الطبية

[ قوله ثم ان المزاج الخ ] أى بعد فيضان الصورة النوعية الحيوانية على الجسم المركب المعتدل وحصول الاعتدال المزاجي والروحي تابع للصورة النوعية لكونها حافظة لهامدة بقاء المركب فالاعتدال المزاجي متبوع للصورة النوعية في الحدوث تابع لها في البقاء وهذا مراد المصنف من متابعة الاعتدال المزاجي للصورة النوعية المشار اليه بقوله ولذلك الجسم كيفيات تتبعها من اعتدال خاص وغيره

[ قوله فاذا تغير المزاج الخ ] عطف على جملة مدخول ان في قوله انه لا بد في الحياة من جسم مركب الى آخره لاعلى قوله ثم ان بقاء المزاج الخ على ما فهم ( قوله بسبب من الاسباب [ الداخلة أو الخارجة

( قوله زالت الحياة ) لما عرفت من كونها مشروطة باعتدالها وانتقضت البنية لتفرق الاجزاء العنصرية المتداخلة الى الانفكاك واضمحلت الصورة النوعية لانقضاء محلها وفيه رد لما في شرح المقاصد من أن زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء

( قوله اعتدال الروح الحيوانى ) الروح الحيوانى جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن في عروق ثابتة من القلب تسمى بالشرايين ( قوله ان بقاء المزاج الخ ) حاصله أن حصول الاعتدال متبوع للصورة النوعية وبقاؤه تابع لها محفوظ بها اذ هي التي تحفظه بتخصيل ما يبقى معه ذلك الاعتدال فبقي كما نقل عن رحمه الله اشارة الى جواب دخل على جعل الاعتدال تابعاً للصورة النوعية مع انها لا تفيض الا بعد الاعتدال وفيه تقوية للوجه الثانى الذي ذكرناه في حديث الفاعلية والمفعولية

( قوله فاذا تغير المزاج ) الانسب لتفريع هذا الكلام على تبعية بقاء المزاج للصورة أن يقل فاذا اضمحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فتزول الحياة ( قوله وكذا عند المعتزلة ) دليل الفريقين ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء

لكنها عدم ليست ماذ كرها الحكماء بل (هى مبلغ من الاجزاء) أى الجواهر الفردة (يقوم بها) أى بتلك الاجزاء (تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها) أى بدون تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد أن لا يمكن تركيب بدن الحيوان مما هو أقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحياة بجزء واحد (ونحن) معاشر الاشاعرة (لا نشترطها) أى لا نشترط البنية المخصوصة فى الحياة (بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة فى جزء واحد من الاجزاء التى لا تجزى) بوجه من وجوه الانقسام والتجزى (والذى يبطل مذهبهم) أى مذهب الحكماء والمعتزلة فى اشتراط البنية المخصوصة (انه) أى الشأن على تقدير الاشتراط (اما أن يقوم بالجزئين مما حياة واحدة فيلزم قيام) العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كما مر (واما أن يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة وحينئذ فاما أن يكون كل واحد) من الجزئين فى قيام الحياة به (مشروطا بالآخر ويلزم الدور) لان قيام الحياة بهذا موقوف على قيام الحياة بذلك وبالعكس (أو يكون أحدهما) فى قيام الحياة به (مشروطا بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح) وذلك لان الجزئين أعنى الجوهرين متفقان فى الحقيقة وكذلك الحيأتان متماثلتان فالتوقف من أحد الجانبين تحكيم بحث (أولا يكون شيء منهما) فى قيام الحياة به (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) أعنى اشتراط الحياة بالبنية (والجواب) عن هذا الاستدلال (انك) ان أردت بقيام حياة واحدة بالجزئين مما انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك فى استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو أن تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان أردت به ما يتناول هذا

(قوله لان الجزئين أعنى الجوهرين الخ) يعنى أن قيام الحياة لكونها عرضاً يستدعى الجوهر لتقوم به والجزآن لكونهما جوهرين متفقان فى حقيقة الجوهرية وكذا الحيأتان فالاشتراط من أحد الجانبين تحكيم فلا يرد ما يتوهم من أن القول بالجواهر الفرد وتماثل افرادها هو مذهب الاشاعرة فلا يرد الابطال المذكور لاعلى مذهب الحكماء ولا على مذهب المعتزلة

وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وبعدم سريان الروح فى العضو بشدة ربط يمنع نفوذه ورد بان فائته الدوران وهو لا يقتضى الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور (قوله متفقان فى الحقيقة) قيل الاولى أن يقال لان الجزئين متساويان فى كونهما جزئين من تلك البنية الخ من غير تعرض لاتفاقهما فى الحقيقة اذ الاتفاق فى الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بان هذا ابطال لمذهبهم

القسم أيضاً فاستحالة ممنوعة فإن العرض الواحد يصبح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه  
 ان كان حلوله فيه سرياناً والا فلا وأيضاً (قد عرفت مراراً أن دور المية ليس باطلاً)  
 فنختار ههنا أن قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما مثلاً زمان بينهما  
 معية لا تقدم فلا محذور على أنا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر  
 اليه لا بقيام الحياة بالآخر فلا دور أصلاً ولنا أن نختار الاشتراط من أحد الجانبين فقط  
 (وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الاولوية فانه) يقال ههنا أيضاً (ان أريد) أنه  
 لا رجحان في شيء من الجانبين (في نفس الامر منع) اذ يجوز أن يكون هناك رجحان  
 ناشئ اما من أحد الجزئين أو من إحدى الحياتين أو من خارج ولا نعلمه (أو) لا رجحان  
 (عندنا لم يقد) لان عدم العلم بشيء لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من  
 أحد الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام  
 الحياة بأحد الجزئين وان كان مشروطاً بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء  
 الآخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه مامراً آتفاً المقصد  
 الثالث فيما يقابل الحياة (الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حياً) والظاهر أن يقال  
 عدم الحياة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم

(قوله عما من شأنه أن يكون حياً) أى شأن شخصه أو نوعه أو جلسه على ما هو معنى العدم والملكة  
 الحقيقية كما يقتضيه ظاهر قوله تعالى \* وكنتم أمواتاً فأحياكم \* وقوله تعالى \* وآية لهم الأرض الميتة  
 أحييناها \* الى غير ذلك

(قوله والظاهر أن يقال الخ) لان المتبادر الى الفهم من الموت زوال الحياة ويدل عليه قوله تعالى  
 \* كل نفس ذائقة الموت

(قوله وعلى التفسيرين الخ) لاعتبار قابلية الحل

(قوله الموت عدم الحياة) فيه بحث وهو أن المعنى السببي لاسم السديم سورته محال كما ذكره في  
 الفزوحات وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش أملح فيذبح  
 فلو كان الموت عدم الحياة لزم ما ذكر في الحديث وجود الحال

(قوله والظاهر ان يقال الخ) هذا التفسير منقوض بقوله تعالى \* وكنتم أمواتاً فأحياكم \* وقوله  
 تعالى \* لحى به بلدة ميتاً \* والاصل الحقيقة فلا يصار الى الاستعارة باعتبار اشتراك الجاد وما من  
 شأنه الحياة في ان لاروح ولا احساس وأنت خير بأن النقص بالآية الثانية يتجه على كلا التفسيرين وان  
 المعير الى الجاز متعين

(وقيل) الموت (كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحى فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والخلق) لكونه بمعنى الایجاد (لا يتصور الا فيما له وجود والجواب أن الخلق) ههنا معناه (التقدير) دون الایجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجودات

(قوله التقدير) ولك أن تقول ان الخلق ههنا بمعنى الایجاد بالوجود الربطى لا بالوجود المحمولي فلا يضر كونه عديمًا لانه من الاعدام العادنة في عمله وما قبله انه على حذف المضاف أي أسباب الموت فيرده ترتيب قوله \* ليبلوكم أيكم أحسن عملا \*

(قوله معناه التقدير) ولو سلم ان معناه الایجاد فليعمل على حذف المضاف أي أسباب الموت وهذا التقدير من الاحتمال يكنى في دفع الاحتجاج وما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالعمى فلاضير لو اريد احداث نفس الموت فان اريد به ابداء وجه آخر للمجاز فليس كلاما معتدأ به وان اريد انه لا احتياج الى المجاز فليس بشئ لان مبنى الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى الایجاد فكون الموت من الاعدام المتجددة لا يفيد

تم الجزء الخامس من كتاب المواظف  
وبليه الجزء السادس أوله النوع الثاني











